Candidus

Einleitende Grundlegungen

zu einem

Neubau der Religionsphilosophie

von

Karl Candidus.

Ev. Luc. V, 39.

Leipzig,
Verlag von S. Hirzel.
1855.

I.

Der Anfang.

1.

Jeder Glaube, nach seiner lebendigen Erscheinung betrachtet, ist in sich eine vollgenugsame Gewißheit; an und bei sich aber hat er die Anfechtung des Zweifels. Er ist demnach vom Zweifel untrennbar und ebenso getrennt von ihm, Eins mit ihm und ebenso ein Verschiedenes. Dasselbe gilt von jedem Unglauben. Der Zweifel ist somit im Grunde nichts Anderes als die Unentschiedenheit des Glaubens und verhält sich zum bestimmten Glauben und Unglauben wie das Allgemeine zum Besondern. Wie nun, durch seinen Zusammenhang mit anderm Besondern, alles Besondere der Notwendigkeit verfällt, und zwar um so mehr als es in solchem Zusammenhang größere Bestimmtheit an sich haben soll, so beruht auch, was irgend Glaube oder Unglaube genannt werden mag, wesentlich auf einer inneren Nötigung, und das Maß dieser Nötigung ist das Maß des Glaubens oder Unglaubens. Denn nur Das allein mag ja wol Jedem als wahr oder falsch gelten, was er dafür zu halten sich innerlich

gedrungen fühlt, und je unbezwinglicher sich diese innere Notwendigkeit aufdringt, desto entschiedener ist der Glaube oder der Unglaube, desto höher scheint diesem und jenem sein jeweiliger Gegenstand über den Zweifel erhaben. Je schwächer hingegen die innere Nötigung, desto gewaltiger der Zweifel. Das Maß des Zweifels ist also dasselbe wie das der Freiheit von innerer Nötigung, und wie überall das abstracte Allgemeine aus Aufhebung beschränkender Bestimmtheit hervorgeht, so muß eben jene Freiheit als das Wesen des Zweifels bezeichnet werden, denn wo Einer aus innerer Nötigung zu zweifeln behaubtet, da ist schon bestimmter Glaube, nämlich der Glaube an eben diese bestimmte Nötigung. Absolute Skepsis und absolute Freiheit sind wesentlich Eins und Dasselbe.

2.

Wenn ich Alles in Zweifel zöge, um in der Folge alles Dasjenige, aber auch nur Dasjenige als wahr oder irrig gelten zu lassen was für Wahrheit oder Irrthum zu halten mein Inneres mich nötigen möchte, so würde weder der Skeptiker, ob er zwar jene Nötigung für seinen Theil läugnen mag, mich tadeln dürfen, noch auch der Dogmatiker, da ja auch dieser wol nichts ohne innere Nötigung wird angenommen oder verworfen wissen wollen. Oder gibt es irgend eine äußere Nötigung zum Fürwahrhalten? Denn daß auch der Glaube an die schriftlichen Urkunden unserer Religion nur bei Denjenigen ein lebendiger und wahrer sei, welche durch innere Erfahrungen zu

diesem Glauben sich genötigt fühlen, und daß daher bei solchen frommen Männern das Vorgeben, man glaube „was geschrieben steht“ weil es „geschrieben steht“ und nicht in Folge einer subjectiven Nötigung, eigentlich nichts weiter als eine unbegreifliche Selbsttäuschung sei, wird kein Verständiger in Abrede stellen, man mag nun jene inneren Erfahrungen bloß als psychologische Thatsachen oder als Wirkungen des göttlichen Geistes ansehen. Auf gleiche Weise verhält es sich mit dem katholischen Glauben an die kirchliche Tradition und mit jedem sonstigen Autoritätsglauben.

Der Titel dieser Schrift begrenzt jedoch das in derselben zu Leistende. Was aller Religion zu Grunde liegt, dies soll gezeigt werden. Wenn ich mir nun die Grundlagen jedes Glaubens gleichsam abnötigen ließe, so wäre niemand berechtigt wegen dieses meines Strebens nach durchgängiger Beobachtung einer weisen Sparsamkeit die Ergebnisse eines solchen Verfahrens verdächtig zu finden noch auch das Verfahren selbst für ein pedantisches zu halten. Woher anders als aus den voraussetzungsvollen Wesen des heutigen Treibens kommt die qualvolle Unruhe der Geister in unserer Zeit? Woher anders das unermeßliche Hin- und Herräsonniren unserer Tage ohne Erfolg noch Verständigung? Woher anders die Ratlosigkeit dieses Geschlechts vor allen den ungeheuern Fragen der Gegenwart? Mag der Faden den ich biete immerhin subtil sein, wenn dieses Subtile allein aus dem Labyrinthe führt! Und was mag es heißen daß schon Viele

vor mir den absoluten Zweifel zum Anfang ihres Denkens gemacht und dennoch das Himmelreich nicht an sich gerissen! Laß sehen ob ein Gott dir günstiger sein mag.

3.

Wollte sich die Bemerkung aufdrängen, die absolute Freiheit, als absolute Unentschiedenheit aufgefaßt, wie ich so eben dogmatisch gethan, sei weiter nichts als eine pure Negation, nämlich die bestimmte Verneinung entschiedenen Glaubens sowol als Unglaubens, so möchte dies jetzt von mir weder geläugnet noch aber auch anerkannt werden, denn auf dem Standpunkte der unbedingten Freiheit, auf welchen eine Willensthat mich gestellt, dürften mich vielleicht die Voraussetzungen und Folgerungen eines dogmatisch angenommenen Denkzusammenhanges nichts mehr angehen. Was weiß ich von Negation und Position? Was weiß ich überhaubt? Alles und Jedes wird bezweifelt, die absolute Freiheit selbst und die Bezweifelung des Zweifels. Oder soll ich sagen, es *scheint* daß ich Alles bezweifle? Oder ist auch das noch zuviel bejaht? Mein Bewußtsein scheint nicht geleert und zusammengerissen; läugne ich denn? Es scheint auch nicht erfüllt und auferbaut; bejahe ich denn? Ein Fragzeichen ist Alles was von der Fülle der Welt und des Selbstbewußtseins noch vorhanden. Ja verhält es sich auch wirklich so? Wer weiß es? Wollte ich aber nicht die absolute Freiheit als einen *Anfang*, das heißt daß von ihr aus das Denken einen *Fortgang* haben sollte, und ist nun noch ein ernsthaftes Denken

möglich? Wer weiß es? Ist die unbedingte Freiheit nicht vielmehr das wirkliche Ende als ein möglicher Anfang des Denkens? Wer weiß es? Befinde ich mich in einer Art voranfänglicher Freiheit, die aber vielleicht nicht einmal als solche gedacht werden könnte, weil dabei ein Anfang vorausgesetzt würde, ja kann auf dem Standpunkte der absoluten Freiheit überhaubt von Anfang, Fortgang und Ende die Rede sein? Wer weiß es? Lauter Fragen und nur eine, nämlich folgende Antwort: ich will, und zwar auf festem Grunde, denken, und wenn ich mich vorläufig darauf beschränken mag die Freiheit von allem logischen Notzwang zu denken, so will ich doch ganz gewiß diese denken. Ich könnte es auch nicht wollen. Auch dies bejahe ich oder vielmehr auch dies statuirt mein die Freiheit denkenwollender Wille. Mag ich, mein Dasein selbst nicht ausgenommen, Alles und Jedes von mir bezweifeln, so bejahe ich auf's Bestimmteste dieses Wollen und die Möglichkeit des Nichtwollens daß die Freiheit gedacht werde. Alles sei bezweifelt, nur nicht die Freiheit, nur die Begründung des Zweifels selbst nicht. Dadurch aber daß von der absoluten Freiheit, die sich in meinem thatsächlichen Ueben des absoluten Zweifels dem sie denken Wollenden als Erscheinung darstellt, zum Wollen daß dieselbe gedacht werde fortgegangen wird, erscheint sie als wirklicher und positiver Anfang. Füglich mag wol dieser Anfang das Postulat des Denkens genannt werden.

II.

Das Postulat des Denkens.

4.

Was ist es eigentlich das nun feststeht? Nichts als die Möglichkeit des Nichtwollens und die Wirklichkeit des Wollens daß die Freiheit gedacht werde. Wenn ich, wie ich gethan, dieses Wollen von mir behaubte und ebenso die Möglichkeit des Nichtwollens daß die Freiheit gedacht werde bei mir voraussetze, so ist in all Diesem nichts Unbezweifeltes und ausgemacht Feststehendes als eben dieses Wollen und die Möglichkeit dieses Nichtwollens. Ist dabei von **mir** die Rede, so soll an solch einem problematischen Ding, als welches ich mir dermalen noch gelte, bei Leibe einem wirklichen Actus der reinen Spontaneität, als welchen jenes wirkliche Wollen, und einem möglichen Actus derselben, als welchen jenes mögliche Nichtwollen sich herausstellen dürften, kein Substrat gegeben sein, sondern es ist dies lediglich eine Anbequemung an die gewöhnte Denk- und Redeweise, und eine solche Anbequemung kann ohne Schaden gestattet sein, sobald ich nur, meinem anfänglichen Vorsatze der Skepsis getreu, den Accent der Bejahung nirgends tönen lasse als wo er, wie hier auf dem Wollen und dem als möglich gewollten Nichtwollen des Denkens der Freiheit, ausdrücklich gesetzt worden. Ueberhaubt beruht nunmehr mein Gebrauch von

Denk- und Redegesetzen sowol als von erworbenem Begriffsmaterial nicht auf ernsthafter Voraussetzung der ausgemachten Wahrheit solcher Gesetze und Begriffe, vielmehr haben dieselben hier nur einen Schein von ausgemachter Wahrheit weil und so lang nämlich das Wollen daß die Freiheit gedacht werde sich in ihnen bewegt, denn dieses Wollen allein, nebst der Möglichkeit des entgegengesetzten Nichtwollens, gilt als ausgemachte Wahrheit, alles Andre bleibt problematisch. Erreiche ich den Begriff der Freiheit, so wird er nicht vermittelst jener Gesetze und Begriffe, insofern sie an sich etwas wären, erreicht werden, sondern kraft dieses Wollens, welches, um zu seinem Ziel zu gelangen, nach einer in seinem eigenen Belieben geschöpften Zweckdienlichkeit Dies und Jenes voraussetzt, also eigentlich selbst setzt, und sofort wieder aufhebt, und nebst mehrbesagtem möglichen Nichtwollen immer allein das ausgemacht Feststehende bleibt. Oder was wäre denn der Grund und das Wesen aller hier vorkommenden Voraussetzungen, wenn es jenes Wollen nicht wäre? Diese Frage ist die genaueste Bestimmung meines willentlich eingenommenen Standpunktes. Das gewöhnliche Bewußtsein steht nicht an zu erklären, dies heiße die Freiheit zu weit treiben. Ich gebe ihm aber, wie ich hier überhaubt auf sein Reflectiren eingehe, zu bedenken, ob irgend von Notwendigkeit die Rede sein könne bevor nicht die Freiheit gedacht worden. Durch den Einwurf, den es freilich gegen dieses Bedenken erheben kann, daß nämlich ebenso die Freiheit ohne die Vorstellung der Notwendig-

keit undenkbar sei, verstrickt und verwirrt es sich aber dermaßen daß ihm zuletzt keine andre Wahl bleibt als entweder auf alle Gewißheit und feste Wahrheit zu verzichten oder aber zum Wollen daß die Freiheit gedacht werde zurückzukommen. Ich bleibe daher meinem Anfang treu und habe in Gemäßheit dessen nichts Feststehendes als das Wollen und ein als möglich gewolltes Nichtwollen daß die Freiheit gedacht werde, und da solches Wollen und mögliche Nichtwollen das einzige ist das ich will und außer ihm kein andres gewollt wird, so ist dieses bestimmte Wollen und Nichtwollen das Wollen schlechthin oder der Wille.

Jenes Wollen, oder vielmehr der Wille insofern er jenes Wollen ist, hat sich erkennbar gemacht dadurch daß er sich als Druck und Drang, als Trieb kund gab, und zwar auf doppelte Weise, nämlich als Wolgefallen am Denken der Freiheit und als Mißfallen am Nichtdenken derselben oder, die Objecte in den Hintergrund gerückt und diese Empfindungen mehr an sich betrachtet, dort als Lust-, hier als Wehgefühl. Ich habe ferner die gewollte Möglichkeit des Nichtwollens daß die Freiheit gedacht werde. Damit ist die Möglichkeit bejaht daß der Druck und Drang des Willens sich als Mißfallen am Denken und als Wolgefallen am Nichtdenken der Freiheit kund gebe. Auf beiden Seiten, beim Wollen und beim möglichen Nichtwollen des Denkens der Freiheit, habe ich also ein Empfinden oder vielmehr das Empfinden schlechthin, denn da ich nichts will als das Denken der Freiheit, ist kein andrer

Druck und Drang des Willens gegeben. Ich nannte dieses Empfinden, oder vielmehr das Empfinden schlechthin, einen Druck und Drang, einen Trieb des Willens und habe es damit als eine That des Willens und zwar als eine Rückwirkung des Willens auf sich selbst bezeichnet, denn worauf anders wäre anzunehmen daß er drücke, dränge, treibe, das ist wirke, wo alles Andre außer ihm in Frage steht? Hatte ich unrecht es einen Druck und Drang, einen Trieb zu nennen? Wie könnte aber doch das was Wolgefallen und Mißfallen Gemeinsames haben und was das Wesen des Gefühls ausmacht, anders und besser bezeichnet werden? Hatte ich unrecht diesen Druck und Drang dem Willen zuzuschreiben? Aber was wäre denn dieser Trieb welcher sich im Wolgefallen und Mißfallen am Denken oder Nichtdenken der Freiheit gezeigt hat, sobald er nicht als Kundgebung des Willens sollte genommen werden? Ich wüßte dann nicht nur mit jenem Wolgefallen und Mißfallen nicht wohin, was bei meiner vorsätzlichen Skepsis ganz in der Ordnung wäre, sondern, was gegen mein Wollen wäre, es könnte auch von einem Wollen oder Nichtwollen daß die Freiheit gedacht werde nicht weiter die Rede sein, da ein solches Wollen, wie nicht minder das entgegengesetzte Nichtwollen, auf keine andre Weise erkennbar ist und nicht anders denkbar als eben dadurch daß man jenen Druck und Antrieb denkt. Rechtfertigt mich doch schon die Sprache. Weder die Freiheit denken wollen ohne Wolgefallen an diesem Denken zu haben noch die Freiheit nicht denken wollen ohne

Mißfallen daran zu haben hat einen Sinn. Uebt nun der Wille solchen Druck und Drang und übt er ihn gegen sich selbst, so setzt er sich dadurch als leidentlich gegen sich selbst, und diese Leidentlichkeit (Receptivität, Sinnlichkeit) des Willens ist es eben was wir Gefühl nennen. Dadurch daß der Wille, insofern sein Druck und Drang gegen ihn geübt wird, sich selbst als leidentlich setzt, zeigt er sich aber auch als thätig. Ist doch diese Thätigkeit seine wahre Selbigkeit eben weil sie das Wollen, weil sie der Wille ist, jene Leidentlichkeit aber nur das von ihm in ihm selbst Gewollte oder Gesetzte. Die Unselbständigkeit des Gefühls zeigt sich an ihm selbst dadurch, daß sowol Mißfallen als Wolgefallen die Thätigkeit des Willens an sich haben und ohne die Beziehung auf die Selbigkeit des Willens, die ihn zum Denken oder Nichtdenken der Freiheit hintreibt, gar nicht gedacht werden können. Wenn demnach das Empfinden als bloßes Gesetztsein vom Willen verschieden ist, so ist es ebenso auch Eins mit ihm, denn ich habe an diesem Bestimmten und Gewollten das Bestimmen und Wollen selbst.

Wo nun das Denken der Freiheit gewollt wird, da ist der Inhalt dieses Wollens eben Dies, daß die Freiheit von allem logischen Notzwang gedacht werde. Ich habe daher an diesem Wollen das Denken der Freiheit und weil ich kein andres Denken will, gilt mir dieses Denken als das Denken schlechthin. Auf dem Standpunkt auf welchen der Wille mich gestellt, ist demnach der ganze Inhalt des Denkens die Freiheit und ist somit das Denken sonst

4 nichts als die Freiheit. So ist die Freiheit auch der ganze Inhalt des Willens und ist der Wille sonst nichts als die Freiheit, denn ich will ja nichts als das Denken der Freiheit und dieses hat sich soeben als die Freiheit selbst gezeigt. Sind darum Wille und Denken schlechthin Eins zu nennen? Ich denke, weil ich denken will. Das Denken hat daher seinen Grund und sein Wesen am Willen und wurzelt im Willen. Ebenso gilt mir der Wille als Grund möglichen Nichtdenkens. Ich habe sonach einen Begriff des Willens worin der Wille als Grund des Denkens gedacht wird, das heißt wol, weil das Denken die Freiheit ist, als Grund der Freiheit, mithin, weil er selbst die Freiheit ist, als Grund seiner selbst, also als wirkliche Freiheit (Spontaneität, Geist) und eben darum, weil er die wirkliche Freiheit ist, auch als Grund möglichen Nichtdenkens. Dieser Begriff ist auf meinem willentlich eingenommenen Standpunkte alles Denken, ist, wie gesagt, das Denken schlechthin. Ebenso kann vom Willen nichts ausgesagt werden was nicht im Denken wäre, kann überhaubt von ihm nur die Rede sein weil er im Denken ist, sei es als Grund des Denkens oder als Grund möglichen Nichtdenkens, und so habe ich ganz eigentlich am Denken alles Wollen, das Wollen schlechthin, den Willen. Wille und Denken sind mithin Eins zu nennen, doch nicht bloß Eins, sondern auch verschieden, denn der Begriff des Willens setzt in eben diesem Denken, das ist in sich selbst, eine Verschiedenheit zwischen dem Denken und dem Willen, eine Verschiedenheit zwischen sich selbst als dem Begriff des

Willens und dem Willen als gedachtem Begriffsgrund, nämlich die Thatsache, daß der Wille sich selbst denken will und ebenso auch sein Nichtdenken wollen kann. Nur in dieser Einheit und Verschiedenheit mit und von dem Denken kann der Wille als Freiheit gedacht werden, und seinerseits ist das Denken nur dann in der That (nämlich in der Denkthat des Willens) das Denken der Freiheit, wenn es jene Einheit und Verschiedenheit enthält. Weil vom Willen nur die Rede sein kann insofern er, sowol als Grund möglichen Nichtdenkens wie als Grund des Denkens, in seinem Begriff, das ist im Denken enthalten ist, und weil überhaubt nichts vom Willen ausgesagt werden kann, was nicht in seinem Begriff, was nicht im Denken wäre, erscheint hiermit das Denken als die wahre Selbigkeit des Willens und es ist nur darum nicht bloß Eins mit dem Willen sondern auch verschieden von ihm, weil der Wille die bemerkte Unterscheidung begrifflich an sich selbst setzt, sobald er sich denkt. Er selbst ist es der sich als Denken, als Begriff seiner selbst von sich als dem Willen *an sich*, als dem Nichtdenken verschieden setzt, welches Setzen der Verschiedenheit aber freilich, grade weil es eine Denkthat des Willens ist, diese Verschiedenheit ebenso in der begrifflichen Einheit und Selbigkeit des Willens aufhebt, in welcher sie nur als Denkbestimmung, als begriffliche Selbstbeziehung des Willens vorhanden, aber *als solche* denn doch immerhin vorhanden ist.

So haben sich einerseits Wille und Empfinden, andrerseits Wille und Denken herausgestellt als Eins und zu-

gleich verschieden. Wie verhalten sich doch Denken und Empfinden zu einander? Das Empfinden stellte sich dar als Druck und Drang, als Trieb, und zwar als wirkliches Wolgefallen am Denken und als wirkliches Mißfallen am Nichtdenken der Freiheit so wie als mögliches Mißfallen am Denken und mögliches Wolgefallen am Nichtdenken derselben, mithin überall als durch das Denken der Freiheit bestimmt, überall in unauflöslicher Beziehung zum Denken der Freiheit, das ist zum Denken schlechthin, und eben darum, weil nur in Beziehung zum Denken, als ein wirkliches Nichtdenken (Realität), und zwar als dasjenige wirkliche Nichtdenken, wodurch das Denken (Idealität) möglich ist, so wie hinwiederum das wirkliche Denken auf der Möglichkeit dieses Nichtdenkens beruht. Dieses bestimmte Nichtdenken, was ich am Gefühl habe, zeigt sich aber sofort als das Nichtdenken schlechthin, weil nur dieses Nichtdenken jenes Nichtdenken ist, das seinen Grund am Willen hat, alles andre Nichtdenken aber, dessen Grund nicht der Wille wäre, durch meinen Ausgangspunkt selbst beseitigt ist. Andrerseits zeigt sich das Empfinden, weil es überall, grade als wirkliches Nichtdenken, in unauflöslicher Beziehung zum möglichen Denken steht, auch wieder als Eins mit dem Denken wie es von ihm verschieden ist. Sahen wir doch auch vorhin daß das Denken, als Begriff des Willens, das mögliche Nichtdenken enthält wie es selbst das wirkliche Denken ist, und wenn es als Denken vom Empfinden als dem Nichtdenken verschieden ist, so ist es, weil es nur mit dieser Verschiedenheit behaftet

gedacht werden kann, untrennbar vom Empfinden, mithin Eins mit dem Empfinden obgleich oder vielmehr grade weil es verschieden von ihm ist.

Wille, Denken und Empfinden sind also Eins und zugleich verschieden untereinander, und zwar so daß Denken und Gefühl beide ihr Wesen am Willen haben, dieser aber als das Allgemeine jene Beiden solchergestalt besondert, daß das Denken als die wahre Selbigkeit des Willens, als das Bestimmende, hingegen das Fühlen nur als das Bestimmbare, als der Wille an sich, oder als das Ansich des Willens, als das von ihm selbst an und in ihm Gewollte, Gesetzte, mithin Unselbständige, von der Selbigkeit des Willens absolut Abhängige und in sich Nichtige erscheint. Das ist die erste und oberste Wahrheit ohne welche kein wahrhaftes Denken möglich, sondern nur unsichere Meinung, und weil diese Conditio sine qua non alles wahrhaft begründeten Denkens ein Erzeugniß des Willens ist, dessen Forderung, daß nämlich die Freiheit gedacht werde, in ihr seine erste Gestalt erhalten, nenne ich sie die erste Gestalt dieses Postulates. Man kann nun freilich meinen Satz verwerfen und ganz gewiß werden Viele wenigstens die Art nicht mögen wie er festgestellt worden. Ein wunderlicher Begriff allerdings, der Begriff der absoluten Freiheit! Soll er aber einmal gedacht werden und stellt er sich unserm Geiste dar, so dürfte wol seine Verwunderlichkeit eben so wenig gegen ihn beweisen als die Verwunderlichkeit irgend einer Pflanzen- oder Thierbildung gegen das Dasein solcher Naturgegen-

stände beweisen mag. Sei es doch ausgesagt, daß mein Wille auch auf jede ersinnliche andere Weise verfahren und statt obigen Postulates irgend etwas Beliebiges hätte statuiren können. Warum nicht? Thun nicht thatsächlich alle Diejenigen so, welche die logische Freiheit nicht mit mir denken wollen? Was ist denn alles ihr Bejahen und Läugnen und Zweifeln anders als Willkür? Sie sind deß freilich nicht eingeständig, sie machen sich, der Eine in dieser, der Andre in jener Gestalt, ein Götzenbild, das sie Notwendigkeit heißen und dem sie zu folgen vorgeben. Ich stelle aber zum andern Mal die Frage, wie denn von gleichviel welcher Notwendigkeit die Rede sein könne, wo nicht zuvor die Freiheit gedacht worden. Man darf mir, ich habe es schon einmal gesagt, diesen Satz umkehren. Dann aber möge man zusehen, ob man sich aus der Grund- und Bodenlosigkeit in die man geraten wird, anders werde retten können als durch den Entschluß des Wollens daß die Freiheit gedacht werde. Mir steht daher fest was durch dieses Wollen bestimmt worden:

Wille, Denken (Idealität) und Empfinden (Realität) sind Verschiedene und sind Eins. Erste Gestalt obigen Postulates.

5.

Aus dem Vorhergehenden erhellt daß der Wille, je nach seinem Wolgefallen, zu seinem Begriffe fortschreiten oder aber im Nichtdenken beharren kann und daß er sein

mögliches Nichtwollen und sein wirkliches Wollen daß die Freiheit gedacht werde anzuerkennen durch den Druck und Drang des Gefühls sich selbst nötigt. Wer, weil er die Notwendigkeit nicht denken mag, an der absoluten Skepsis festhaltend, das bestimmte Denken der Freiheit nicht will, der wird freilich eine Selbstnötigung seines Willens als Selbstbestimmung zu solchem Nichtwollen nimmermehr anerkennen mögen; sobald ich aber seine Freiheit denken will, sehe ich mich durch dieses mein Wollen genötigt eine solche Selbstnötigung des Willens bei ihm anzunehmen.

Es wird also dennoch eine Notwendigkeit anerkannt? Allerdings; aber nicht nur ist diese Notwendigkeit ein Thun des Willens — was alle und jede Notwendigkeit ist — sondern sie ist als ein Thun des Willens erkannt und anerkannt, und dadurch unterscheidet sie sich auf's Schärfste von jenem blinden Götzen den man mit ihrem heiligen Namen benennt. Um gründlich zu denken, will ich gründlich zweifeln, und darum wird anerkannt daß derselbe Wille, der über alle und jede Nötigung erhaben ist, indem er sich darüber hinwegsetzen und absoluten Zweifel üben kann, ebenso sich selbst nötigt, entweder positiv, in der Absicht sein Zweifeln zu begründen, oder negativ, um es nicht zu begründen, und, wie er sich thatsächlich als Freiheit erwiesen, so auch als Notwendigkeit auftritt, mit andern Worten, daß Freiheit und Notwendigkeit Eins obgleich verschieden sind. Wird die Notwendigkeit bezweifelt, so kann die Freiheit nicht ernstlich gedacht werden und dann ist Zweifeln ein sinnloses Wort. Zum Wesen

des Zweifels gehört daher die Notwendigkeit so gut wie die Freiheit, und eben aus dieser logischen Untrennbarkeit Beider, daraus daß Freiheit nicht gedacht werden kann ohne Notwendigkeit, und Notwendigkeit nicht ohne Freiheit, folgt ihre Einheit, sowie daraus, daß sie undenkbar werden, sobald sie bloß als Eins gelten sollen, ihre Verschiedenheit. Ergründe ich nun diese Beziehungen tiefer, so finde ich, daß die Freiheit, eben weil sie nicht die Notwendigkeit sein will, eben weil sie sich nöthigt sich als reine Freiheit zu denken, sich selbst mit der Notwendigkeit behaftet, und gleichermaßen daß die Notwendigkeit, eben weil sie in beiden Fällen gewollt ist und offenbar ein Wollen aus abstracter Notwendigkeit kein Wollen, sondern nur eine ungeistige Function wäre, ihr Wesen an der Freiheit hat, daß mithin beide Eins sind, obgleich verschieden, denn daß sie nicht bloß Eins sind, liegt in dem Unterschiede zwischen dem Wollen der Freiheit und dem Gewolltsein der Notwendigkeit.

Es folgt aber ferner, daß, weil Freiheit und Notwendigkeit ihr logisches Wesen am Willen haben, beide mit dem Willen Eins und Dasselbe sind, so wie auch daß, wie sie selbst untereinander verschieden sind, jede verschieden von ihm ist, weil der Wille nicht bloß die Eine sondern auch die Andre ist. Es folgt endlich daß die Verschiedenheit zwischen dem Willen und der Freiheit einerseits und dem Willen und der Notwendigkeit andererseits darin besteht daß die Freiheit das Wollende, also die eigentliche Selbigkeit des Willens, die

Notwendigkeit aber nur das Gewollte, sein gesetztes, mithin unselbständiges *Anderes* ist, welches nur darum, weil es durch den Willen ist, vor dem sich denken wollenden Willen als Eins mit ihm gilt und zugleich als verschieden von ihm. Wenn ich daher einerseits den Willen formell als das Allgemeine, Freiheit und Notwendigkeit als das subsumirte Besondere erkenne, so zeigt sich andrerseits die Freiheit immer deutlicher als die wahre Selbigkeit des Willens, und dies mag mir als die beste Rechtfertigung meines *Anfangs* gelten.

Daß nun Wille, Freiheit und Notwendigkeit Eins und zugleich verschieden untereinander sein sollen, das klingt freilich wie ein Widerspruch; aber es ist die Freiheit die diesen Widerspruch schürzte, und es hat sich gezeigt wie er an ihr seine Lösung hat. Wenn irgend von einem Denkzusammenhang und von Wahrheit die Rede sein soll, so muß der Satz angenommen werden:

Wille, Freiheit und Notwendigkeit sind Verschiedene und sind Eins. Andere Gestalt obigen Postulates.

6.

Der Wille, wie ich ihn denken muß, wenn ich ihn denken *will*, will sich als reine Selbigkeit, das ist als Freiheit, und ebenso will er sich als das Widerspiel seiner selbst, das ist als Notwendigkeit, und sofort muß er als dieses Beides gedacht werden, weil er's so will, und daraus erhellt daß er in der That, nämlich in sei-

ner eigenen That, in der Denkthat, die Freiheit ist, da ihm keine andere Macht außer ihm entgegensteht, denn die Notwendigkeit, nichtig in sich selbst, ist nur weil er, als Freiheit, sie will, mithin kein wahrhaft Anderes für ihn, da ihre Wahrheit keine andere ist als die des Willens. Aus diesem Grund, nämlich aus dem Abgrund seines eigenen Wesens, erhebt sich und erscheint nunmehr der Wille als das Unendliche, das ist als Dasjenige was keine Grenze hat weil ihm kein selbständiges Anderes entgegensteht, denn eine Grenze entsteht nur wo an eines als Eins Gesetzten Ende ein Anderes beginnt. Weil er aber sich selbst sein Anderes ist, als Notwendigkeit, ist er ebenso das mit einer Grenze, nämlich mit seiner als Grenze selbstgesetzten Selbigkeit Behaftete, also willentlich das Endliche. Er ist erstens das Unendliche. Oder ist das Unendliche nicht das Wesen des Zweifels, die Freiheit, das ist die Selbigkeit des Willens? Wo der Zweifel herrscht und waltet, da wird jeder Gegenstand des Denkens problematisch genommen und es bleibt unausgemacht ob man sich Dies oder Das, Etwas oder Nichts dabei zu denken habe, weil das Wesen des Zweifels eben das durch keine logische Nötigung Bestimmte noch Begrenzte, mithin das Unbestimmte, Unbegrenzte, das Unendliche ist, welches sofort gleichsam als die Reichskokarde des Zweifels von allen unseren Vorstellungen aufgesteckt wird, das ist als „fixe Idee" uns beherrscht. Wo der Begriff des Unendlichen herrscht und waltet, durchdringt er, als angenommen

höchstes Allgemeines, das gesammte System unserer Begriffe, die Totalität unserer Vorstellungen, und da er das Unbegrenzte, Unbestimmte ist, wird dieser sein Inhalt das logische Wesen aller unserer Begriffe und Vorstellungen und sie alle sind das Unbegrenzte und Unbestimmte; sofort sprengt er die Bande unserer Schlüsse, macht unsre Urtheile von aller Bestimmtheit frei und bezeugt sich so als das Wesen des Zweifels, als die logische Freiheit. Denke ich die Freiheit, so stellt sie sich als das Unendliche dar; denke ich das Unendliche, so zeigt es sich als die Freiheit; ich müßte demnach, was ich nicht will, darauf verzichten die Freiheit zu denken, wollte ich bezweifeln daß das Unendliche die Freiheit und die Freiheit das Unendliche, mithin daß der Wille das Unendliche sei. Er ist aber auch zweitens das Endliche. Oder ist er, als Freiheit, nicht das bestimmte Läugnen der Notwendigkeit? Dadurch aber, daß er sich hiezu selbst bestimmt und nötigt, setzt er sich selbst als Notwendigkeit und als Bestimmtes, Begrenztes, das ist Endliches, und da außer ihm keine andere Bestimmung anerkannt wird, ist er schlechthin das Endliche. Als Freiheit ist der Wille das Unendliche, als gewollte Notwendigkeit ist er das Endliche, und weil solchermaßen Unendliches und Endliches ihr begriffliches Wesen beide am Willen haben, verhalten sie sich formell zu ihm wie das Besondere zum Allgemeinen, so jedoch daß das Unendliche die grundwesentliche Selbigkeit des Willens, das Endliche nur sein in ihm selbst von ihm gesetztes Ande-

res ist, welches zu seinem Wesen nur darum gehört weil er's dazu macht. Sofort gestaltet sich mein Postulat des Denkens auf andere Weise in folgendem Satze: der Wille, das Unendliche und das Endliche sind Eins und zugleich verschieden. Soll aber hier mehr als ein algebraisches Rechenexempel vollführt werden, so muß ich die Einheit und Verschiedenheit des Unendlichen und des Endlichen an diesen Begriffsmomenten selbst nachweisen. Wer aber kann sich das Unendliche denken, der nicht die Vorstellung des Endlichen hätte? Oder wer das Endliche ohne die Vorstellung des Unendlichen? Diese logische Untrennbarkeit des Unendlichen und des Endlichen ist ihre Einheit. Das Wesen dieser Beziehungsnotwendigkeit besteht aber darin daß einerseits das Unendliche, eben darum weil es nicht das Endliche, das ist das Bestimmte sein will, grade an diesem Endlichen sein Ende hat und, als das Gegentheil des Endlichen bestimmt, sofort *selbst* das Bestimmte und Endliche ist, so wie andrerseits daß das Endliche, eben weil es sowol das was es ist wie zugleich das Andre seiner selbst, nämlich das Andre des sich, wie soeben gezeigt worden, als das Endliche sich herausstellenden Unendlichen sein soll, *selbst* als das Unendliche, wenn auch nur lehnsweise, erscheint. Nichtsdestoweniger ist aber das Endliche auch verschieden vom Unendlichen, denn das Unendliche ist die Selbigkeit des Willens, das Endliche nur sein von ihm in ihm selbst gesetztes Andres. So sind denn Unendliches und Endliches Eins und zugleich verschieden. Aber wolan, be-

zweifle ich diese Einheit und Verschiedenheit, stelle ich den Begriff des Unendlichen in unnahbare Beziehungslosigkeit, so daß er sich auch nicht einmal auf sich selbst beziehen dürfte, weil er dadurch sogleich an sich selbst mit dem Endlichen in Beziehung treten würde. Damit ist nun nichts anzufangen. Ich will nicht davon sagen daß dieser Begriff, wie ich ihn selbst isolirt habe, nun auch alle meine möglichen Vorstellungen isolirt und undenkbar macht, denn diese haben, wenigstens jetzt noch, mit meinem Anfang nichts zu schaffen; aber der Begriff des Unendlichen schwebt nun selbst in höchster Gefahr nicht mehr gedacht werden zu können — denn begreifen oder zusammenfassen kann ja schlechterdings nur auf Endliches gehen — und so befinde ich mich wieder da wo ich nicht sein wollte, im unbegründbaren Zweifel. Gefällt es daher meinem Willen sich selbst treu zu bleiben, so muß als ausgemachte Wahrheit betrachtet werden:

Wille, Unendliches und Endliches sind Verschiedene und sind Eins. Dritte Gestalt obigen Postulates.

7.

Der Wille ist das Unendliche, das Unbestimmte, und eben darum, weil er dieses und nicht das Bestimmte, das Endliche sein will, ist er willentlich bestimmt und mit dem Endlichen behaftet, im Grunde aber doch nicht eigentlich damit behaftet, weil das Endliche außer der

Selbigkeit des Willens nichts ist, und in diesem Gesammtverhalten des Willens, des Unendlichen und des Endlichen beruht ihre Einheit und ihre Verschiedenheit. Ist nun das wirklich so in meinem Denken? Ist der Wille ein solches Sein in meinem Denken? Wenn er überhaubt als ein solches Sein befunden werden sollte, so müßte er schlechthin als das Sein meines Denkens bezeichnet werden, da ich außer ihm ein andres Sein nicht will. Ich werde ihn aber, insofern er das Endliche, die Notwendigkeit, das Empfinden ist, nicht als das Sein meines Denkens gelten lassen wollen, und eben so wenig, insofern er das Unendliche, die Freiheit, das Denken ist, als das Nichtsein meines Denkens, und somit muß er, wenn ich ihn überhaubt denken will, in meinem Denken als ein zweifelhaftes Sein befunden werden. Dann aber ist er ja, sofern ich ihn irgend denken will, wenn auch nur ein zweifelhaftes Sein, eben doch ein Sein in meinem Denken, mithin alles Sein meines Denkens, das logische Sein schlechthin. Und was ist denn nun auch das reine Sein anders als das Unbestimmte, das Unendliche des Willens, das Wesen des Zweifels, die logische Freiheit? Welche andere Bestimmtheit als die des Unbestimmten, des Unendlichen mag man sich unter dem schlechthinigen Sein denken? Dadurch daß er sich als Unendliches will, setzt sich aber der Wille auch als das Bestimmte und Endliche und somit will er sich ebenso nicht als das Sein, welches als das Unendliche seine Selbigkeit ist, sondern als das Nichtsein

will er sich, und wie er als Fühlen das Denken bleibt, als Notwendigkeit die Freiheit und als Endliches das Unendliche, so bleibt er auch als Nichtsein immer das Sein, das was er ist, das Denken, die Freiheit, das Unendliche, denn was anders kann unter dem abstracten Nichtsein gedacht werden als das Unendliche, das Unbestimmte, das Wesen des Zweifels, die logische Freiheit, also Dasselbe als was das abstracte Sein erkannt worden? Zeigt sich der Wille so als Eins mit Sein und Nichtsein und als ihr gemeinschaftlicher Inhalt, so zeigt er sich eben dadurch daß er das Gemeinschaftliche ist, auch von ihnen als dem Besondern verschieden, und er ist es selbst, der diesen Unterschied macht, indem er sich im Sein, wie vorhin im Unendlichen, in der Freiheit und im Denken, als seine wollende Selbigkeit besondert, im Nichtsein hingegen, wie vorhin im Endlichen, in der Notwendigkeit und im Empfinden, als das gewollte Widerspiel seiner Selbigkeit in ihr selbst.

Vergleiche ich nun Sein und Nichtsein genauer miteinander, so finde ich daß das Sein zugleich Sein und Nichtsein ist, nämlich Nichtsein des Nichtseins und Sein des Seins, und ebenso daß das Nichtsein zugleich Nichtsein und Sein ist, nämlich Nichtsein des Seins und Sein des Nichtseins. Nur so sind diese beiden höchsten Begriffe des endlichen Allgemeinen denkbar. Aus dem angegebenen gegenseitigen Verhältniß aber geht hervor daß Sein und Nichtsein Eins und zugleich verschieden sind, wobei die Art und Weise ihrer Verschiedenheit nicht un-

beachtet bleiben darf, nach welcher das Sein, als Nichtsein des Nichtseins und Sein des Seins, reine Selbstbeziehung ist, hingegen das Nichtsein, als Nichtsein des Seins und Sein des Nichtseins, sich durchaus nur als Wechselbeziehung erweist. So klar und augenfällig wie hier im Nichtsein hatte sich bisher die Unselbständigkeit der negativen Seite des Willens weder im Empfinden, noch in der Notwendigkeit, noch im Endlichen herausgestellt. Es steht nun wol immer dem Belieben des Willens frei, die gegenseitigen Begrenzungen dieser Begriffsmomente der Freiheit, das ist ihre Verschiedenheit, und ebenso die bloße Gesetztheit und Unselbständigkeit dieser Begrenzungen, das ist ihre Einheit zu bezweifeln. Geschieht aber dies, dann ist die Freiheit nicht mehr denkbar. Und so muß, wo nicht bei Lebens- doch bei Denkensstrafe feststehen:

Wille, Sein und Nichtsein sind Verschiedene und sind Eins. Vierte Gestalt obigen Postulates.

8.

Die bezüglich der dritten Gestalt des Postulates vorhin gethane Frage wiederhole ich jetzt in Betreff der vierten Gestalt desselben, doch so daß ich diesmal den Accent auf „so“ und „solches“ lege. Ich frage also hinsichtlich obenbesagten gegenseitigen Verhältnisses von Willen, Sein und Nichtsein: ist nun das wirklich so in meinem Denken? Ist der Wille ein solches Sein in meinem

Denken? Es hat sich gezeigt daß die erörterten Besonderungen und Unterscheidungen in fortbeharrender Einheit das entfaltete logische Wesen des Willens sind. Ist nun der Wille in der That, in seiner eigenen Denkthat, ein solches Sein, ein Sosein? Dann wäre er das Sosein schlechthin, das besondere Sein überhaubt, denn andere Besonderungen als die des Willens sind nicht gegeben. Als Sein aufgefaßt ist der Wille, weil bloßes Sein und nicht Sosein, offenbar das Nichtsosein, das ist das Anderssein; desgleichen ist er als Nichtsein — eben weil dies nicht jenes Anderssein ist, als welches soeben das Sein erkannt worden — das Sosein. Ferner ist das solchermaßen als Anderssein erkannte Sein in eben dieser Bestimmung, für sich betrachtet, das Sosein, und ebenso ist das als Sosein erkannte reine Nichtsein, auf das Sein bezogen, dessen Anderssein. Demnach ist der Wille als wollende Selbigkeit das Sosein und als durch sich selbst bestimmbares Gesetztsein das Anderssein, und Wille, Sosein, Anderssein sind Eins und zugleich verschieden. Die Einheit und Verschiedenheit von Sosein und Anderssein muß aber, abgesehen vom Willen, an diesen Begriffen selbst gezeigt werden. Werden sie miteinander verglichen, so stellt sich das Sosein zugleich als Sosein und als Anderssein heraus, nämlich als Anderssein des Andersseins und Sosein des Soseins, und ebenso das Anderssein zugleich als Anderssein und als Sosein, nämlich als Anderssein des Soseins und Sosein des Andersseins. Nur so können diese

beiden Grundbegriffe des Besonderen gedacht werden. Sind sie aber Eins, so sind sie nichtsdestoweniger auch verschieden, und ihre Verschiedenheit besteht darin daß das Sosein reine Selbigkeit ist — Anderssein des Andersseins, Sosein des Soseins — hingegen das Anderssein die gesetzte Unselbständigkeit, denn es ist ja Anderssein des Soseins und Sosein des Andersseins und gibt dadurch daß es sich nicht unmittelbar sondern nur durch Beziehung auf sein Anderes auf sich selbst bezieht, dieses Andere, nämlich das Sosein, als seine wahre Selbigkeit an. Auf diese Weise verhält sich nun das Sichselbstdenken des Willens in der fünften Gestalt meines Postulates. Wenn ich dies bezweifle, falle ich wieder in grund- und bodenlose Skepsis zurück. Das Postulat des Denkens — die Forderung des Willens daß die Freiheit gedacht werde — nötigt mich also diese seine neue Gestalt nicht zu bezweifeln, und so gilt mir der Satz:

Wille, Sosein und Anderssein sind Verschiedene und sind Eins. Fünfte Gestalt obigen Postulates.

9.

So ist denn die Besonderheit des Willens diese, daß er mit Allem und Jedem, was irgend im Himmel oder auf Erden so oder anders (als ein Sosein oder Anderssein) gedacht werden mag, Eins und zugleich verschieden davon ist. Insofern er nun mit der unendlichen Vielheit des Denkens Eins ist — wie er denn schon

in der ersten Gestalt des Postulates als mit dem Denken Eins erschien — so muß er als Einheit und Allheit des Denkens betrachtet werden. Ebenso muß er aber, insofern er von der unendlichen Vielheit des Denkens verschieden ist — wie er sich denn auch gleich anfangs als vom Denken verschieden setzte — von der Einheit und Allheit des Denkens verschieden sein. Er ist Eins mit Einheit und Allheit, weil er das logische Wesen von Beiden ist; aber ebenso ist er verschieden von ihnen, weil jede von ihnen nur an ihrem Theil seine Erscheinung ist, die Einheit nämlich als seine wollende Selbigkeit, die Allheit hingegen als sein von ihm selbst in ihm erschaffenes Widerspiel oder seine gewollte Unselbständigkeit. Darum kann denn auch weder die Einheit als das was sie ist, nämlich als Allheit der Vielheit gedacht werden ohne die Allheit, noch kann die Allheit als das was sie ist, nämlich als Einheit der Vielheit gedacht werden ohne die Einheit, und um dieser Untrennbarkeit willen sind Einheit und Allheit Eins, zugleich aber, weil die Einheit das Wollende, Bestimmende, die Allheit hingegen das Gewollte, Bestimmte ist, verschieden untereinander. So habe ich den Satz:

Wille, Einheit und Allheit sind Verschiedene und sind Eins. Sechste Gestalt obigen Postulates.

10.

Hiermit ist die anfängliche Synthesis meines Postu-

lates vollständig analysirt und das Postulat selber erfüllt. Daß nur allein die Freiheit gedacht werde, wollte der Anfang. Daß die Freiheit als Eins und Alles gedacht werde, will das Ende. Die Zahl der Gestaltungen des Postulates entspricht der in der ursprünglichen Synthesis gegebenen Sechszahl der Bestimmungen: 1) Wille, 2) Denken, 3) Empfinden, 4) sind 5) Verschiedene (und sind) 6) Eins. Es bietet nun dieser Umstand mannigfache ebenso lehrreiche als interessante Betrachtungen dar, welche aber, da sie meinem Zweck fern liegen, unangestellt bleiben mögen. Doch wird es nicht unzweckmäßig sein, die Haubtstücke obiger sechs Gestaltungen in übersichtlicher Vereinigung folgendermaßen anzumerken:

Wille.

Denken (Idealität).	Empfinden (Realität).
Freiheit.	Notwendigkeit.
Unendliches.	Endliches.
Sein.	Nichtsein.
Sosein.	Anderssein.
Einheit.	Allheit.

11.

So hat denn der Wille in selbsteigener Denkthat festgestellt daß er Eins und Alles sei. War aber bisher nicht von meinem Willen die Rede? Allerdings; nur geschah es in keinem andern Sinne als in welchem jeder Fromme von seinem Gott sprechen mag. Nicht mehr und nicht minder gehört ja dieser weltschöpferische

Wille mir an. In der That ist dieser mein Wille als Einheit mein Gott und als Allheit meine Welt. Und was ist sodann meine empirische reale Persönlichkeit? Nichts durch eigene Kraft und, mit Allem was sie ist, nur in Gott beruhend, schlechthin abhängig und nichtig in sich selbst, denn sie ist ein Theil der Unselbständigkeit, welche die schlechthin abhängige und in sich selbst nichtige Welt ist, aber, wie diese, unvergänglichen Wesens voll, denn ihre wahre Selbigkeit ist Gott. Das Sichselbsterfassen des Willens (welche Ausdrucksweise, auf Grund unsers Postulates, seine Transscendenz, das ist seine ewige Idealität voraussetzt, indem er sich ja nicht wirklich selbst erfassen würde wenn seine Selbigkeit nicht vor dem Erfassen schon wäre was sie nach demselben ist — o wunderseliges Spiel! o freies, aller nicht selbstgeschaffenen Bedürftigkeit fremdes, seinen Zweck in sich selbst habendes, der Gottheit allein würdiges Thun!), das Sichselbsterfassen also des Willens als Eins und Alles heißt auf Seiten des Denkens Begriff, auf Seiten des Gefühls Religion, welcher letztere Ausdruck etymologisch ebenso auf ein Zusammenfassen und Begreifen geht wie das Empfinden als in unauflöslicher Beziehung zum Denken sich gezeigt hat. So müssen denn auch das demütige Gefühl des Unterschiedes von Gott und das Hochgefühl der Einheit mit ihm, in welchem Maße beide Empfindungen immer gemischt sein mögen, beide überall vorhanden sein, wo Religion eine Wahrheit ist und nicht bloß vorgegeben wird, denn in diese Beide

ist die Liebe polarisirt, welche das Wesen jenes frommen Allzusammenfassens der Religion ausmacht, wie ja einer der heiligen Schreiber die Liebe als das Wesen der Gottheit bezeichnete.

12.

Das Postulat des Denkens ist die einzige mögliche Begründung des Denkens und, wenn einerseits Thätigkeit in der Liebe die beste Gewähr jedes Glaubens im Leben ist, so muß andrerseits besagtes Postulat als ein Probirstein gelten aller dogmatischen Theologie, alles Anspruchs auf wahrhaft begründete Glaubenserkenntniß so wie auf wahrhafte Glaubenskritik. In keiner Weise könnte ja vermittelst eines Denkens, das selbst keinen Grund hätte, irgend etwas begründet werden. Wollen unsre alten und neuen christlichen sowol als antichristlichen Meinungsdiener bei ihrem altheiligen Buchstaben oder modernprofanen Räsonniren wirklich etwas denken, so mögen sie zusehen welche Gewähr das Denken, als Instrument betrachtet, bieten könne, so lange es, in sich selbst halt- und grundlos, seine Wahrheit von einem äußerlich gegebenen Object — und sollte es das objectivirte Subject unserer starken Geister selbst sein — zu empfangen vorgibt, dessen Wahrheit ja eben vom Gegner in Frage gestellt wird. Es muß erkannt und anerkannt werden daß in Sachen der Wahrheit die Grundforderung des Denkens vor allem und jedem Andern maßgebend sei. Nach diesen Erklärungen wird mir wol niemand den

unsinnigen Gedanken unterstellen, die Menschen seien durch Deductionen obiger Art zur Religion gekommen. Wenn es auch an sich nicht für unmöglich gehalten werden darf, daß einzelne Geister auf solchem Wege zur Frömmigkeit gelangen, so entwickelt sich doch gemeinhin Religion auf ganz andere Weise, und jedenfalls hat sie in ihrer concreten Erscheinung, mag sie so oder anders entstanden sein, eine unendlich reichere Bestimmtheit. Die Darstellung aber der Entwickelung bestimmter, positiver, eigentlicher Religion gehört nicht in diese „einleitenden Grundlegungen", und so möge auch nicht damit verwechselt werden was sich weiterhin als Grundgesetz des Gefühlslebens, als Gefühlspostulat und somit als aller bestimmten Religionsentwickelung zu Grunde liegende Allgemeinheit ergeben wird.

III.

Das Postulat des Gefühls.

13.

Die Grundforderung des Gefühls ist das Wollen daß die Freiheit gefühlt werde. In solchem Wollen ist eingeschlossen die Möglichkeit des entgegengesetzten Nichtwollens. Der nach vorhergehendem Postulat des Denkens eigentlich überflüssige Rechtserweis dieses Gefühlspostulates mag, unter Berufung auf das

Postulat des Denkens, kurz folgendermaßen geführt werden. Sollte jede unsrer Empfindungen notwendig mit irgendwelcher, wenn auch nur dunkel gedachten Vorstellung verbunden erscheinen, so müßten uns wegen der Notwendigkeit dieser Verbindung, jede unserer Empfindungen und die damit verbundene (gleichviel ob sinnlich anschauliche oder abgezogene) Vorstellung als objectiv Eins und zugleich als ein in dieser Einheit zusammengefaßtes Verschiedenes gelten. Dann aber wären, in Folge der Einheit und Verschiedenheit jeder unserer Vorstellungen mit und von dem Begriff der Freiheit, auch alle unsere Empfindungen Eins mit Letzterem und zugleich verschieden davon. Nun sind alle unsere Empfindungen, als intensive Größen, notwendig mit den Begriffen Einheit und Vielheit entweder positiv oder negativ verbunden und allererst dadurch befähigt percipirt zu werden. Folglich ist die Freiheit mit allen unsern Empfindungen Eins, obgleich verschieden davon, und nichts erscheint rechtmäßiger als obiges Postulat daß die Freiheit im Gefühl befunden werde. Auf welche Weise das Gefühl diese seine Forderung äußere, dies sei nun Gegenstand der Untersuchung.

14.

Die gesammten Formen des Empfindens, insofern dessen Verschiedenheit von Denken und Willen betrachtet wird, machen die Welt des Empfindens, die sinnliche oder reale Welt im engeren Sinne aus. Die Objectivität dieser Welt aber ist nichts Anderes als die

durchgängige Denkbeziehung des Empfindens. Diese Beziehung ist nicht überall gleich straff, und wenn sie bei den deshalb sogenannten höheren Sinnen einen hohen Grad der Straffheit erreicht, so findet dies bei den sogenannten niederen um so weniger statt. Gleichwol ist diese Beziehung überall vorhanden und auch die blindeste Empfindung hat ein Object. Nun erscheint überall das Gefühl entweder als Wolgefallen, wo irgend ein Object uns willkommen ist, das heißt, zu den Begriffen Einheit und Vielheit, welche ihr Wesen im Willen haben, positiv sich verhält, mit andern Worten, wo in irgend einem Object sich unser Wille als Einheit und Vielheit setzt, mithin die betreffende Denkbeziehung will; oder aber das Gefühl erscheint als Mißfallen, wo irgend ein Object sich uns gleichsam aufzwingt, das heißt, zu den bezeichneten Begriffen sich negativ verhält, mit andern Worten, wo in irgend einem Object sich unser Wille nicht als Einheit und Vielheit setzt, mithin die betreffende Denkbeziehung nicht will.

Auf den niedern Stufen der Sinnlichkeit ist es das Verhältniß der Empfindung zu dem betreffenden Sinne, welches das Object bildet. Was an der Rose, abgesehen von ihrer Schönheit, allgemein als gefälliges Object gilt, ist die positive Einheit des Verhältnisses der von ihr erregten Geruchsempfindung zu dem Geruchssinne. Solche Wolverhältnisse der niedern Sinnlichkeit bilden das Sinnlich-Angenehme; ihre Mißverhältnisse das Sinnlich-Unangenehme, in welchen Ausdrücken der Grund-

charakter dieser Verhältnisse selbst etymologisch angedeutet ist.

Verbindungen des Angenehmen mit Unangenehmem geben ein gesteigertes Angenehmes. Till Eulenspiegels Bergaufsteigen mißfällt ihm, denn ihm scheint es in einem kaum annehmbaren Mißverhältniß zu seinen armen Beinen zu stehen, aber mit der Unannehmlichkeit dieses unmittelbar negativ-einheitlichen Verhältnisses verbindet die vorgreifende Phantasie (diese „transscendente Empfindung," wie sie Jean Paul nennt) das jenseitige Hinabsteigen, und eine solche positiv-einheitliche Verbindung eines künftigen angenehmen Verhältnisses mit einem gegenwärtigen unangenehmen gilt ihm, wie auch anderen vernünftigen Menschen, als ein höchst angenehmes Wolverhältniß. Will man tiefer gehen, so wird man finden, daß eigentlich jedem Angenehmen eine solche Verbindung von einem Wolverhältniß und Mißverhältniß zu Grunde liegt, indem jedes Angenehme offenbar mit der Empfänglichkeit des Sinnes verbunden ist, diese Empfänglichkeit aber in allen Fällen als eine relative Leere, als ein beziehungsweiser Mangel an positiver Einheit und Vielheit, mithin als ein Mißverhältniß erscheint. Die unmittelbare Wirkung des Angenehmen auf das Gefühl kann im Allgemeinen als Belebung bezeichnet werden.

Bei der höhern Sinnlichkeit tritt die Denkbeziehung (das Object) schärfer hervor und, obwol das Angenehme allenthalben zu Grunde liegt, erscheint doch die Denkbeziehung hier, als Anschauung oder Tongebild, weit mehr

abgelöst vom betreffenden Sinn, so daß ohne ausdrückliche Bezugnahme auf letztern die gefällige Einheit in der Vielheit nachgewiesen werden kann. Ich sage Einheit in der Vielheit, nicht in der Mannigfaltigkeit, denn die grade Linie besteht nicht aus mannigfaltigen, nur aus vielen Punkten, und dennoch ist die Einheit ihrer Richtung eine gefällige. Freilich aber ist die Mannigfaltigkeit eine durch hinzukommende höhere Bestimmtheit vermehrte Vielheit, und so ist die Wellenlinie gefälliger als die grade. Sind dagegen die Schwingungen der Wellenlinie weniger rein und ist die seinsollende grade Linie unrein gezogen, so werden beide mehr oder minder mißfallen, weil die Einheit der Richtung nicht genugsam an ihnen hervortritt. Ebenso werden Wellenlinie und grade Linie trotz vollkommenster Reinheit Demjenigen mißfallen, welchen Nationalgeschmack, Individualität, oder bloß augenblickliche Stimmung, Laune, Voreingenommenheit (Präoccupation) durch irgend ein anderes Object verhindern sich dem Eindruck derselben unbefangen genug hinzugeben, daß bei der Wellenlinie die Einheit, bei der graden die Vielheit sich deutlich offenbaren könnte. An sich gefällige Linien können untereinander auf unpassende Weise verbunden sein, so daß diese Verbindung eine Verschiedenheit ohne positive Einheit darbietet. Diese Verbindung wird dann mißfallen.

Eine Vereinigung von Farben erregt Wolgefallen, wenn solche entweder gegensätzlich oder durch Steigerung zusammengehören und eine Einheit in der Vielheit dar-

stellen. Die gegensätzliche Farbenverbindung wird aber mißfallen, wenn die Farben nicht die erforderliche Nüance haben um den Gegensatz, das ist die Einheit in der Vielheit, bestimmt hervorspringen zu lassen. Ebenso wird die steigernde Farbenverbindung widerwärtig scheinen, wenn der Uebergang einer Farbe in die andre nicht sattsam angegeben ist, also wieder die gehörige Einheit fehlt. Die beste Farbenverbindung wird aber freilich Demjenigen mißfallen, welchen ein besonderer Gemütszustand verhindert sich der Betrachtung derselben so hinzugeben daß er ihrer Einheit und Vielheit inne würde. Gegensätze und Steigerungen der Farben können auch am unrechten Orte angebracht sein. Dann werden sie zwar an sich nicht mißfallen, wol aber ihre Verbindung mit jenem Orte, die dem Gefühl eine Zweiheit ohne einheitliche Beziehung darstellt. Aber auch schon eine einzelne Farbe gefällt, wo die verschiedenen Theile einer gleichfarbigen Fläche der Farbeneinheit Vielheit geben. Doch laßt die Farbenfläche schmutzig sein und auf diese Weise die Einheit der Farbe zurücktreten, so werden wir Mißfallen empfinden. Gewisse Farben sind auch in ihrer höchsten Reinheit manchen Personen zuwider, weil diese durch etwas Krankhaftes in ihrem Wesen außer Stande sind solche Farben ruhig zu betrachten und deren objective Einheit in der Vielheit zu empfinden.

Der Dreiklang gefällt, weil dessen Dreiheit eine solche Einheit darstellt daß, gleichwie gegensätzliche Farben sich einander im Auge fordern, Einer der drei Töne die bei-

den Andern hervorruft. In jedem harmonischen Accorde ist positive Einheit und Vielheit. Eine Reihe von Accorden oder einzelnen Tönen erregt als Melodie Wolgefallen, wenn ihr verschiedene Intervalle, verschiedene Tonlängen und Tonstärkegrade Vielheit geben, während sie durch eine beständige Beziehung derselben aufeinander und auf einen Grundton die nötige Einheit bekommt. Ein musikalischer Uebergang gefällt, weil er eine Zweiheit einheitlich verbindet. Schon der Trommel eintönige Klangreihe gefällt, wenn sie in einem mehr oder minder bestimmten Rhythmus Vielheit und Einheit darbietet. Ein einzelner Klang gefällt, wenn er durch verschiedene Stärkegrade Vielheit und durch allmäliges Anschwellen oder Sinken, durch einen leisen Uebergang eines Stärkegrades in den andern Einheit offenbart. Reim, Assonanz, Alliteration gefallen um der ihnen eigenen Einheit in der Vielheit willen. Traum reimt ebensowenig mit Traum als mit Licht. Dort fehlt die Vielheit, hier die Einheit.

Ein französischer Garten und eine wildromantische Landschaft, ein griechischer und ein gothischer Bau gefallen, weil dort eine große Einheit in Vielheit, hier eine große Vielheit in Einheit sich auflöst. Wen aber einseitige Befangenheit hindert sich dort in die Vielheit oder hier in die Einheit recht hineinzufühlen, der wird dort oder hier Mißfallen empfinden. Das Volkslied gefällt wegen seiner Einfachheit, das ist wegen seiner unversteckten Einheit in befriedigender Vielheit, die gelehrte Symphonie wegen ihrer Mannigfaltigkeit, das ist wegen ihrer bedeu-

tenden Vielheit in großer Einheit. Warum verachtet mancher Halbkenner das schlichte Volkslied? Weil er keine Vielheit in ihm zu erkennen vermag. Warum ergetzt sich ein musikalischer Laie im Geringsten nicht an einer gelehrten Symphonie? Weil sich ihm dieses Viele zu keiner Einheit verbindet.

Warum gefallen uns Mitte und Seitenmaß einer Krystallisation? Warum vorzüglich die organischen Körper? Weil wir da überall Einheit in der Vielheit erblicken.

An allen Gegenständen des äußern Sinnes verlangt derselbe Einheit und Vielheit. Das Wolverhältniß der Formen der höhern Sinnlichkeit, vermöge dessen ihre Einheit und Vielheit gleichmäßig ineinander aufzugehen scheinen, ist es was die sinnliche Schönheit bildet, so wie ihr Mißverhältniß die Häßlichkeit. Die verschiedenen Spielarten des Schönen (Großartiges, Niedliches u. s. w.) und ebenso des Häßlichen dürfen, da kunstphilosophische Zwecke gegenwärtigen Untersuchungen fremd sind, unberücksichtigt bleiben.

Blutige Stücke eines halbzergliederten Cadavers sind nun gewiß nicht sinnlich schön zu nennen. Doch kann sie der Anatomiker mit hohem Entzücken betrachten. Woher dies? Weil sich hier ein Wolverhältniß offenbart in der Wechselwirkung verschiedener Kräfte, deren mannigfaches Spiel eine Einheit des Zieles hat. Auf gleiche Weise erklärt sich jener Reiz welchen manche, in unmittelbar sinnlicher Hinsicht so oft nichts weniger als schön

zu nennende, aber durch ihre Fremdartigkeit, als unerfaßte einheitliche Vielheit, den Sinn anregende Thierbildung, z. B. von den unterseeischen oder mikroskopischen, auf uns übt. Durch ähnliche Einheit in der Vielheit gefällt ein physisches oder chemisches Experiment. Ebenso gefällt, wo es rein betrachtet wird, jedes Zusammenwirken scheinbar weitauseinanderstehender Umstände in Leben und Dichtung, weil man darin viele Kräfte zu einer Wirkung sich vereinigen sieht. Eine künstliche Maschine, an und für sich betrachtet, ohne Rücksichtnahme auf ihren Nutzen, erregt, auch ohne sinnliche Schönheit, ein eigenes Wolgefallen, weil alle Kräfte, welche sie darstellt, entweder durch einen Impuls in Bewegung gesetzt oder auf eine Wirkung hingeführt werden. Es ist dies der Gesichtspunkt des Zweckmäßigen. Wohlgefallen erregt aber auch das Nützliche. Wird der Nutzen einer Maschine betrachtet, dann ist das Object nicht eigentlich mehr die Maschine, sondern ihr Verhältniß zu dem welchem sie nützt, und dieses erscheint als ein Wolverhältniß weil sich in der Anschauung desselben ein Kreis vermehrten Wirkens und Genusses erschließt, der sich als Einheit und Vielheit zugleich darstellt. Ein gewisses Mißfallen wird rege werden, sobald sich die Bemerkung aufdrängt daß die Maschine durch ihr eigenes Spiel allmälig sich zerstört. denn dadurch wird auch das Object des Wolgefallens, nämlich vorbesagtes Wolverhältniß vernichtet. Dem Concurrenten des Besitzers der Maschine mag dieselbe mißfallen, eigentlich ist es aber nicht die Maschine

die ihm mißfällt, sondern der Schaden den sie ihm zufügt, die Anschauung der verminderten Vielheit in der Einheit seines Wirkens und Genusses. Entsteht aus einem an sich gefälligen Zusammenhang von Umständen im Privat- oder Nationalleben ein Schaden, entweder für uns oder für Solche mit denen uns irgend ein Mitgefühl verbindet, so kann es sein daß wir Mißfallen empfinden, aber nicht eigentlich an jenem Ineinandergreifen geschichtlicher Kräfte, sondern am verursachten Schaden, denn dieser ist dann unser eigentlicher Gegenstand, und nur weil es mit diesem Object unsers Mißfallens ursächlich zusammenhängt, mißfällt uns auch das Spiel jener Kräfte. Es kann aber auch sein daß wir ein solches Mißfallen nicht empfinden, wenn uns nämlich die Ereignisse so voreinnehmen, daß sie entweder die Betrachtung des verursachten Schadens nicht aufkommen lassen oder die mit derselben verbundene Unlust besiegen. In allen angedeuteten Fällen ist die Quelle unsers Wolgefallens eine positiv einheitliche Vielheit, und die Quelle unsers Mißfallens eine negativ einheitliche Vielheit.

Also auch da wo sinnliche Objecte (Denkbezüge) weniger unmittelbar vor dem Gefühl stehen und in höherm Maße durch den Verstand vermittelt werden als dies beim Sinnlich-Schönen der Fall ist — denn ein gewisses Maß von Denkvermittelung, und zwar ein höheres als beim Empfinden des bloß Angenehmen, findet beim Empfinden des Sinnlich-Schönen immer statt — verlangt das Gefühl daß Einheit in der Vielheit sei, und weil es

sich hier um ursächliche Verhältnisse handelt und alles Ursächliche unter den Gesichtspunkt des Historischen fällt, mag das betreffende Wolverhältniß füglich die historische Schönheit genannt werden. Man könnte es indeß auch das intellectuelle Schöne oder das Verstandesschöne heißen.

Die Verbindung sinnlicher und historischer Schönheit in einem und demselben Object z. B. in einer Dichtung oder an einer Maschine erhöht das Wolgefallen durch vermehrte Vielheit in der Einheit. Eine eben solche Erhöhung des Wolgefallens wird bewirkt durch jede Verbindung irgend eines Schönen mit einem bloß Angenehmen z. B. der Formen- und Farbenschönheit der Rose mit dem ihr eigenen Wolgeruch. Wo aber entweder Sinnlich-Schönes mit Sinnlich-Häßlichem oder Historisch-Schönes mit Historisch-Häßlichem oder Schönes der einen Art mit Häßlichem der andern so verbunden ist daß eine gegensätzliche positive Einheit in solcher Vielheit hervortritt — man denke nur an die Dissonanzen der Tonkunst, an gewisse Gemälde, an durchgreifende Veränderungen im Staatsleben — da wird ein noch höheres Wolgefallen die Brust Desjenigen erfüllen, der die Einheit in solcher Vielheit zu fassen vermag. Kommt noch ein bloß Angenehmes hinzu, so findet eine neue Steigerung des Wolgefallens statt, z. B. durch sinnliche Volksgenüsse bei Siegesfesten.

15.

Die Gesammtheit der Formen des Denkens bildet die Welt des Denkens oder die logische Welt im engern Sinne, insofern nämlich das Denken als vom Empfinden und vom Willen verschieden genommen werden darf. Auch in der Welt des Denkens ist Objectivität weiter nichts als die Denkbezogenheit des Empfindens. Daß auch in der Welt des Denkens „Freude die Räder treibt" und daß auch hier der innere Sinn, um sich als Wolgefallen zu bestimmen, überall Einheit in der Vielheit verlangt, welches Wolverhältniß ihn als Wahrheit aus der Forschung „Feuerspiegel anlächelt", davon Beispiele zu geben wäre, nach den Ausführungen des Denkpostulates, wenigstens überflüssig. Die Seele der Wissenschaft, das Streben nach systematischer Erkenntniß, ist ja nur Streben nach einheitlicher Vielheit. Hat doch selbst die Pfennigmünze der Wahrheit, wie sie, ächt oder unächt, von Hand zu Hand geht, kein anderes Gepräge als den angegebenen Kanon. Wenn der Schalk von Möllen sich dahin äußert, die Weiber welche viel Weiß in den Augen hätten seien arg verliebt, und des Schmieds Frau dabei ausruft: ei was ist das für eine große Wahrheit! so ist, was die wackere Frau als eine große Wahrheit bezeichnet, ja eben nur die Uebereinstimmung des ausgesprochenen Satzes mit ihrer eigenen Meinung, das heißt wol, die Einheit des Inhalts beider Urtheilsacte. Das Mißverhältniß in der Sphäre des Denkens heißt Irrthum und mißfällt sobald es als das was es ist erkannt wird.

Dem gewöhnlichen Verstande z. B. beliebt ein starres Auseinanderhalten des Unendlichen und des Endlichen, weil auf dieser niedrigen Stufe der Ausbildung des logischen Gefühls die einheitliche Beziehung dieser Beiden dunkel vorausgesetzt wird. Die Anfänge der Speculation sind ihrerseits von Begeisterung über die erkannte, obzwar als starre Selbigkeit aufgefaßte Einheit der genannten Begriffe begleitet, weil die Verschiedenheit derselben unbewußt im Gefühl festgehalten wird. Diese beiden Auffassungen mißfallen aber dem gebildeten logischen Gefühl und werden von ihm als Irrthümer, als logische Mißverhältnisse bezeichnet, weil nur erkannte Einheit in erkannter Verschiedenheit es zu befriedigen vermag. Werden aber diese drei Auffassungen zusammen als notwendige Stadien der Entwickelung des Wahrheitsgefühls betrachtet, so hat man ein in die Kategorie des Historisch-Schönen gehöriges Wolverhältniß, worin der Irrthum selbst, als ein nicht mehr Starres, sondern in die Einheit seines ursächlichen Zusammenhangs mit der Wahrheit Uebergehendes, ästhetisch wirkt und das Gefühl versöhnt. Die Geschichte der Philosophie verdankt ihren hohen Reiz nur Wolverhältnissen dieser Art.

16.

Die Gesammtheit der Willensformen, insofern der Wille als vom Denken und Empfinden verschieden betrachtet werden kann, ist die Welt des Willens oder die sittliche Welt im engern Sinne. Auch hier ist Objecti-

vität gleichbedeutend mit Denkbezüglichkeit des Empfindens. Und was verlangt hier wieder das Gefühl anders als Einheit in der Vielheit? Was anders macht uns mit uns selbst zufrieden oder unzufrieden als die Harmonie oder der Widerstreit unsers Wollens? Auf gleiche Weise berühren uns fremde Willensverhältnisse. Mit hohem Wolgefallen erfüllt uns die Betrachtung eines Charakters der durch eine lange Folge von Selbstbestimmungen hindurch sich treu bleibt und die Einheit und Vielheit der graden Linie bewährt. Noch höheres Wolgefallen erregt uns Derjenige dessen Wille in mannigfaltigen Abschweifungen eine bedeutende Vielheit des Handelns und dennoch in consequenter Grundrichtung die Einheit treuer Selbstliebe darbietet. Aber Mißfallen werden wir empfinden, sobald unser Object nicht mehr Jeder von ihnen für sich betrachtet sein wird, sondern ihr etwaiges feindseliges Verhältniß zueinander, weil wir daran eine Zweiheit ohne die positive Einheit gegenseitiger Liebe und Treue haben, wodurch zwei Willen als Einer erscheinen. Besteht hingegen unverbrüchlich zusammenwirkende Freundschaft zwischen ihnen, so wird ein solches Wolverhältniß uns erfreuen, so lang nicht die Erkenntniß ihres etwaigen Hasses oder auch nur ihrer etwaigen kalten Gleichgültigkeit gegen andre Menschen und menschliche Beregnisse eine Vielheit ohne positive Einheit vor unsern Geist bringt. Zu den gefälligsten aller Dinge gehört ohne Zweifel das Anschauen einer Liebe, die aus Zweien ein Fleisch und einen Geist macht und dritten Lebens Quelle ist.

Stellt aber in einer solchen Gruppe Hintergrund einen verratenen Gatten und verlassene Kinder oder gar Blut und Mordbrand, und ihr werdet Mißfallen empfinden, denn nicht bloß der Haß, auch jene Art Liebe mißfällt, welche in ihrer Treulosigkeit gegen sich selbst und gegen Andre eine Willensvielheit ohne positive Einheit darbietet. Wie wolthuend wirkt der Anblick wahrhafter Einigkeit in einer Familie oder in irgend einer größern menschlichen Gemeinschaft! Nichts Anderes verursacht diesen Eindruck als die willeneinigende Liebe. Aus welchem andern Grunde mißfällt dem rein betrachtenden Geiste die haltlose Zersplitterung eines Volksthums und ebenso die übertriebene Centralisation, als weil er dort eine Willensvielheit ohne positive Einheit, hier eine Willenseinheit ohne positive Vielheit hat? Je bedeutender die durch ein gemeinsames Wollen geeinigte charakterielle Mannigfaltigkeit mehrerer oder vieler wollender Geister ist, um so höhern Genuß gewährt die Erkenntniß dieser mächtigen Einheit in der Vielheit dem Betrachter; aber auch die leiseste Spur solcher Einheit, bände sie auch nur „leicht, wie die Binse den Kranz", bringt Freude. Weitere Erörterungen dürften hier wol nicht vonnöten sein. Daß das Wolverhältniß der Willensformen, das Sittliche oder das Gute, als Einheit in Vielheit sich darstellt, springt überall, sogar an der Thierwelt in die Augen. Nur dies Eine muß, als ein Moment von hoher Wichtigkeit, noch bemerkt werden, daß nämlich an einem Objecte Unsittliches und Sittliches so verbunden sein können,

daß Ersteres in einer höheren sittlichen Einheit aufgeht, was dem sittlichen Gefühl jederzeit als ein hohes Wolverhältniß erscheint. Als Beispiel hievon kann jede bedeutende Action der Weltgeschichte gelten.

17.

Bisher war, nach und außer dem Angenehmen, nur von solchen Wolverhältnissen die Rede, wo Einheit und Vielheit gleichmäßig ineinander aufzugehen scheinen, und wir erkannten darin das Einfach-Schöne, das Einfach-Wahre und das Einfach-Gute. Ihre unmittelbare Wirkung auf das Gefühl ist eine gewisse gehaltene Bewegung desselben, deren physiognomischer Ausdruck einerseits nicht über das Lächeln, andrerseits nicht über einen mäßigen Ernst hinausgeht. Nun liegt mir am Herzen über einige besondere Arten des Wolgefallens noch ein Wort zu sagen, wodurch das eigentliche Ziel dieser Untersuchungen näher rücken dürfte.

Wodurch wird Lachen und jene Art des Wolgefallens bewirkt, das seinen Gegenstand als einen komischen bezeichnet? Durch vorwiegende Vielheit in der Einheit. Veit's Nase ist komisch. Warum? Wenn sie einem Riesen angehörte, wäre sie nicht komisch. Sie wird es nur dadurch, daß sie mit der Person Veit's eine legitime Einheit des Beisammenseins bildet in welcher die Zweiheit immer auf's Neue vorwiegt. Warum hat Pulcinell das scheckige Kleid gewählt? Weil Pulcinell

ein närrischer Kerl ist und ein komisches Kleid haben will. Komisch aber ist sein Kleid, weil die Vielheit der Farben in der Einheit, zu welcher sie Pulcinell zusammengenäht, nie recht aufgehen will, immer wieder vorwiegt. Eine ganz gleiche Bewandtniß hat es mit der Katzenmusik. Die Vielheit der Töne, trotz aller Einheit welche sie im guten Willen der Aufführenden findet, wiegt immer vor. Dies sind nun Beispiele des mehr unmittelbar Sinnlich-Komischen. Zum mehr mittelbar Sinnlich-Komischen oder zum Historisch-Komischen wird wol die Geschichte vom Berg gehören der ein Mäuslein gebiert, wo die kreißenden Kräfte und das Mäuslein eine Zweiheit bilden, die über die Einheit ihres ursächlichen Verhältnisses immer auf's Neue vorwiegt. Jedem Lachen der Freude liegt ein Historisch-Komisches zu Grunde. Grete darf endlich ihren Hans heiraten. Es däucht ihr Alles ganz recht und insofern erkennt sie wol die positive Einheit des neuen Verhältnisses, aber fassen kann sie diese Einheit doch schier nicht und darum lacht sie und findet die Sache komisch. Ich darf es wol dem Leser überlassen, behufs der Erkenntniß des Gefühls vorwiegender Vielheit hinter dem schrecklichen Lachen der Verzweiflung, sich selbst Beispiele zu denken. Auch das Komische welches der aus Verzweiflung Lachende an seinem Object findet, gehört zur historischen Art. Logisch-komisch ist jeder Unsinn in dessen Vielheit der Witz eine zwar bloß im alleräußerlichsten Sinn formell logische, dem Lachlustigen aber vollgenügende Einheit bringt, z. B. die

berühmte Definition von dem Messer ohne Klinge, das kein Heft hat, oder der würdige Schluß einer tollen geometrischen Demonstration: „folglich ist die Sphäre größer als ihr Umfang.“ Sittlich-komisch ist jede Naivetät. Ein Kind soll seiner Mutter von seinem Kuchen geben. Zwei Willensbestimmungen streiten in ihm. Eben der Streit beweist daß eine Einigung seines Selbst mit dem Selbst seiner Mutter vorhanden, aber auch daß die Unterscheidung vorwiegt. Bekommt die Mutter zuletzt ein kleines Bröslein, so besteht das Komische fort. Gibt das Kind, ohne Abmessen und Abwägen, ein größeres Stück hin, so wird es ein gutes Kind genannt werden, und das Komische hat aufgehört. Gibt es gar nichts ab, als etwa zum Trost einen Kuß, so wird die verständige und liebende Mutter dem Kinde den vorhergegangenen inneren Kampf sittlich hoch genug anrechnen, um in seiner Entscheidung nur ein Vorwiegen der Vielheit über die immerhin bestehende Einheit zu erblicken, wohingegen ein durch pessimistische Maximen oder sonstwie voreingenommener Geist kein Komisches mehr, sondern ein Unsittliches darin sehen wird. Vom religiösen Gesichtspunkt aufgefaßt, wird alles Komische als ein Vorwiegen der Weltlichkeit gelten müssen, wenn auch Jean Paul's Wort, daß der Witz eine Art Gottesläugnen sei, um so weniger pedantisch-buchstäblich genommen werden darf als grade die frömmsten Männer, offenbar weil in göttlicher Einheit und Freiheit innerlich sicher ruhend, in der Regel Virtuosen des Witzes sind.

Wodurch wird strenger Ernst und jenes Wolgefallen erzeugt, das seinem Gegenstande Erhabenheit zuschreibt? Durch vorwiegende Einheit in der Vielheit. Erhaben sind die Katarakte großer Ströme, weil der Gesammteindruck den sie hervorbringen zu mächtig ist als daß man sich mit dem Einzelnen und Vielen recht befassen könnte, und so wie alle die Wogen unaufhörlich von einer Kraft dahingerissen in einen Abgrund sich stürzen, alles Einzelne immer wieder massenhaft in das Gefühl der Einheit hineingezogen wird. Erhaben sind in abgemessenen Zwischenräumen wiederkehrende monotone Posaunenstöße weil hier zwar Vielheit ist, besonders intensive Vielheit durch die Gewalt der Klänge, die Einheit des Tons aber und der Zeiten jene Vielheit im Gefühle überwiegt. Manche Landschaft, die am Tage schön ist, erscheint in dämmriger Nacht erhaben, weil da Alles massenhaft sich darstellt und das Gefühl der Einheit vorwiegt. An jedem andern Beispiel des Sinnlich-Erhabenen, an weiten Ebenen, an hohen Gebirgen, an Meer und Himmel, so wie an jedem Beispiel des Historisch-Erhabenen, — man denke vor Allem an die Geschichte der Menschheit im Ganzen — läßt sich der angegebene Kanon leicht nachweisen. Logisch-erhaben ist alles Tiefsinnige, weil es eine Masse von Gedanken erregt, deren Mannigfaltigkeit aber nicht so bestimmt und klar vor dem Geiste steht wie ihre Einheit. Das apostolische Urtheil: „Gott ist die Liebe", ist logisch-erhaben. Logisch-erhaben war der Schluß des jüdischen Volkes von seiner trostlosen

Gegenwart auf den künftigen Messias, und ebenso ist es der Schluß jedes frommen Herzens von höchster Not auf die Nähe göttlicher Hilfe. Gleichermaßen hat alles Sittlich-Erhabene seinen Grund in einem Vorwiegen des Gefühls der Einheit über dasjenige der Vielheit. Erhaben ist jenes „Medea superest“ durch die gewaltige Selbstliebe und Treue des Willens die sich darin ausspricht und die durch ihre Intensität zwar als Vielheit, aber wegen der Maßlosigkeit derselben, vorwiegend als Einheit erscheint. Höherer Art ist das Erhabene der Menschenliebe das sich in der Bitte Jesu offenbart: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun!“ Unendliches Wolwollen setzt hier alles Uebelwollen auf Rechnung einer Verblendung und beruft sich auf die von den Verblendeten nicht erkannte, in ihrer Brust schlummernde, im verblutenden Herzen des Gekreuzigten aber selbstbewußte Willenseinheit der wahren Menschennatur. Das Unermeßliche dieser Liebe stellt sich dem empfänglichen Betrachter jener Gebetsworte als eine nur mehr oder minder unbestimmt faßbare Vielheit dar und so wirkt es vorwiegend als Einheit. Die Wirkung des Erhabenen ist strenger Ernst, wie die Wirkung des Komischen das Lachen. Bemerken wir noch daß im Erhabenen ein Zurücktreten der Weltlichkeit erkannt werden muß, womit freilich nicht gesagt sein soll daß jedes Gefühl des Erhabenen ein bestimmt und entschieden religiöses sei.

Erhabenes und Komisches bilden somit einen Gegensatz. Bestehen sie beide als ein Gegeneinander an einem

sinnlichen, logischen oder sittlichen Object, so haben wir an solchem einheitlichen Gegeneinander das Humoristische. Eine Spielart des Humoristischen ist das einheitliche Gegeneinander von Komischem einerseits und Einfach-Schönem, Einfach-Wahrem und Einfach-Gutem andrerseits. Das Sentimental-Humoristische entsteht durch Verbindung des Komischen mit dem Rührenden oder auch dem Pathetischen. Beispiele sind hier überflüssig.

18.

Ich habe vom Rührenden und Pathetischen gesprochen. Diese Beiden stellen sich ein wo ein Wolverhältniß (eine positiv einheitliche Vielheit) entsteht oder vergeht, mit andern Worten, sie bestehen in der historischen Untrennbarkeit eines Wolverhältnisses von einem entweder als Vorher oder als Nachher gedachten Mißverhältniß, also in der Einheit des gegenseitigen Beziehens eines Wolverhältnisses und eines Mißverhältnisses aufeinander. Ist das betreffende Wolverhältniß ein Einfach-Schönes, ein Einfach-Wahres oder Einfach-Gutes, so entsteht durch solche Beziehung das Rührende. Wie das Erhabene strengen Ernst und das Komische Lachen hervorruft, so das Rührende Thränen. Sieht Einer seine harmlos spielenden Kinder an und malt ihm Schwermut ihre Zukunft in düstern Farben, so wird ein Gefühl schmerzlicher Rührung ihn überkommen. Eine lebhafte Erinnerung an Kindheit und Jugend rührt ein zartes

Gemüt um so eher zu Thränen als das Leben mehr Kämpfe und Mißverhältnisse brachte. Nur solche Menschen, die durch Unglück geübt worden, weinen Freudenthränen wo ihnen einmal irgend ein Glück entgegenlächelt, weil nur bei ihnen Mißverhältnisse dem Wolverhältniß vorhergegangen. Edle Menschen rührt jedes Sittlich=Edle und Schöne weil es nur als Ausnahme in die Reihe ihrer gewöhnlichen Erfahrungen, das ist mitten unter zahllose sittliche Mißverhältnisse tritt. Ist das betreffende Wolverhältniß ein Erhabenes, so entsteht das Pathetische. Die Wirkung auf das Gefühl ist dann eine mehr oder minder heftige Erschütterung, die sich auch physiognomisch kund gibt. Pathetisch ist jedes Fallen und Herabkommen eines Großen, weil hinter dem Mißverhältniß, welches wir am unmittelbaren Anschauen menschlichen Jammers immer haben, hier das Historisch=Erhabene der Weltverwickelungen steht. Ist der Gestürzte zugleich ein großer Charakter und überragt seine sittliche Erhabenheit die Größe seines Unglücks, so liegt darin ein noch höheres Pathetisches. Pathetisch ist ebenso das laokoontische Ringen manches Armen im Volke, der in niederdrückenden Verhältnissen einen erhabenen Willen bewährt. Zum höchsten Pathetischen gehört das Leiden Jesu, wo sich uns ein unendlich Sittlich=Erhabenes mitten in unendlichen Mißverhältnissen aller Art und Gattung darstellt. Im Vorbeigehen sei hier bemerkt daß darum auch jede Neubelebung des Sinnes der Völker für das Pathetische und Tragische eine Neubelebung des Christenthums zur Folge hat.

19.

Wie, wenn ein Ton angeschlagen wird, die dazu gehörigen Dreiklangsnoten im Ohre leis ertönen, so erregen Schönheitsgefühl, Wahrheits- und Sittlichkeitsgefühl sich einander wechselseitig. Finden wir daher Schönheit, Wahrheit und Sittlichkeit in einem und demselben Object als einheitliche Vielheit beisammen, so erregt diese Verbindung von so Verschiedenartigem ein ungleich höheres Wolgefallen als jedes dieser Elemente für sich hervorzubringen fähig wäre. Solches Object gilt dann, je nach dem Gesichtspunkt aus dem es aufgefaßt wird, als ein höheres Schöne, Wahre oder Gute. Weder das Einfach-Erhabene, noch das Einfach-Komische, noch das Rührende und Pathetische, noch das Humoristische sind aus diesem Kreise ausgeschlossen. Kommt noch bloß Angenehmes hinzu, so entsteht eine neue Steigerung des Wolgefallens. Ein noch vollkommneres Wolverhältniß aber bieten diejenigen Anschauungen dar, in welchen Angenehmes und Unangenehmes, Häßliches und Schönes, Irrthum und Wahrheit, Unsittliches und Sittliches so vereinigt sind, daß diese reiche Mannigfaltigkeit von Vollkommenem und Unvollkommenem in einer ästhetischen Einheit aufgeht. Wie in vergangenen Jahrhunderten wahre Liebe beim Verluste irdischer Hoffnung den Schleier nahm und in den stillen Räumen eines Klosters sich verklärte, so zieht die Seele, beim Anschauen einer Wolordnung der ebengenannten Art, sich in sich selbst zurück und Höheres scheint sich ihr offenbaren zu wollen.

20.

Eins muß nunmehr dem Leser aus dem Herzen gesagt werden, daß nämlich nicht eine dürre tote Einheit in der Vielheit, nicht bloß ein äußerliches Auffassen die Bedingung unsers Wolgefallens sein kann, sondern nur ein gleichsam physiognomisches Erfassen der innerlichen Einheit und Fülle des Objectes, und so und nicht anders meinen wir es auch. Sucht doch der Lebendige den Lebendigen und in Allem nur seine wahre Selbigkeit. Würde mich ein Kunstwerk erquicken, wenn ich nicht, dadurch daß ich es im Künstlergemüt anschaue, in welchem es entsprungen, bis zu dem in ihm verborgenen Leben vordränge? Hätte der Zufall es geschaffen, so könnte ich mich ganz gewiß auf die Dauer nicht daran erquicken, es sei denn daß mir die Phantasie den Zufall zu einem lebendigen, freundlich schöpferischen Geist machte. Woher die Lust begabter Jugend an der Natur als weil ihr frischer Sinn das in der Natur waltende Leben anschaut? Woraus anders entsprang eine der schönsten Strophen unsers Schiller als aus der wehmütigen Erinnerung, ihm habe in glücklicheren Tagen das ihm nun „seelenlos" Scheinende „gelebt"? Was uns überall begeistert ist nur der Geist des Objectes, d. h. die (gewissermaßen monadologisch) spontan und darum eigenthümlich bestimmte Weise zu sein des jeweiligen Objectes, in dessen Einheit und Vielheit wir uns hineinleben.

21.

Aber durch Endliches, insofern wir es bloß als solches auffassen, wird des endlichen Geistes tieferen Bedürfnissen nicht genuggethan. Weder das Sinnlich-Angenehme, noch das einfach Schöne, Wahre und Sittliche, wie die ohne Gott gedachte Welt es zu bieten vermag, noch irgend ein Komisches, Erhabenes, Pathetisches, Humoristisches als bloße endliche Erscheinung genommen, vermögen das Gefühl dauernd und vollkommen zu befriedigen. Jedes Sinnlich-Angenehme zerstört ja der Genuß, jedem einfach Schönen, Wahren und Guten raubt der Besitz die zuerst darin gefundene Vollkommenheit, jedem Komischen benimmt die Gewohnheit den ihm eigenen Reiz, jedem Erhabenen längere Bekanntschaft seinen Zauber, den Thränenquell der Wehmut und der freudigen Rührung vertrocknen die Glutwinde der Zeit, das Humoristische selbst sichert nicht vor dem schmerzlichen Gefühl der Leere, und, sowol in Zeiten vorgerückter Cultur wie da wo noch Alles roher Anfang ist, verlangt nach Neuem und immer Neuem die Welt, sollte sie es auch aus vergessenen Ruinen hervorgraben und im Alten suchen müssen, und immer wiederholt sich die alte Unbeständigkeit des menschlichen Herzens, denn seine Sehnsucht dürstet nach Einheit und Fülle, jedes endliche Object aber, als bloß Endliches genommen, erscheint bei näherer Betrachtung als ein Unvollendetes, als ein nicht wirkliches Ganzes, das ist als eine nicht wirklich einheitliche Vielheit, und darum nicht

als wahrhaft gefällig. So wird dem Menschen jedes Verhältniß zu einem Mißverhältniß, jedes Object zu einer solchen Denkbeziehung die er nicht will, und vergebens wechselt sowol im Leben als in der Kunst und in der Wissenschaft, und zwar bei rohen Völkern so gut wie bei gebildeten und bei diesen wie bei jenen, Object um Object das immer getäuschte Verlangen, bis ihm auf irgend eine Weise aus der Erkenntniß dessen was er sieht eine gewisse Zuversicht erwächst deß was er nicht sieht, bis irgendwie und an irgend einem endlichen Objecte (hier ist die Quelle der Mannigfaltigkeit der Religionsbildungen) das unendliche Object als solches, nämlich als reine Selbstbeziehung, und eben deshalb zugleich als sein wahres Selbst mehr oder weniger dunkel oder deutlich sich ihm offenbart, die höchste, ja vielmehr die einzige wahre Einheit und Vielheit, das große Eins und Alles, Gott in der Welt und die Welt in Gott, der ewige Wille und sein freies Thun. Wer Dieses, wenn auch noch so dunkel, im Gefühl hat, der hat Religion. Solches im Gefühl gewirkte Zusammenfassen aller Dinge in eine göttliche Lebenseinheit läßt dann, je nach dem Maße seiner Vollkommenheit, jede Trübsal in Wonne, jedes Elend in Hoffnung, jedes Häßliche in Schönem, jeden Irrthum in Wahrheit, jedes Unsittliche in Heiligem, jedes Unvollendete in Vollendung aufgehen und die Unvollkommenheit der Welt überhaubt als das Siegel ihrer Vollkommenheit erscheinen. Erst auf diesem Punkte der Gefühlsbildung — die auf Seiten der intellectuellen Bil-

dung weiter nichts voraussetzt als jenen „Zug" tiefern Nachdenkens welcher das Wesen der Andacht ausmacht — erst da, wenn auch nicht deutlich erkennend, so doch dunkel fühlend, ahnend, erfährt der Mensch was er in allen Objecten, welche die Kette seines Lebens bilden und ohne welche es für ihn kein Bewußtsein gibt, gefordert hat, fordert und fordern wird, nämlich die ewige Freiheit, den absoluten Geist, Gott, von dem er sich verschieden und mit dem er sich Eins fühlt, Eins selbst dann fühlt wenn diese Einheit ihm als Sollen und im ernsten Geleite von Buß- und Reueschmerzen erscheint. Ihm bleibt, und er freut sich deß, der alte Druck und Drang nach Neuem und immer Neuem, aber es ist nicht mehr das Suchen des seiner Liebe würdigen Gegenstandes, nein, es ist das Verlangen, genießend und leidend, denkend und handelnd, lebend und sterbend immer tiefer einzudringen in die unendliche Vollkommenheit des gefundenen. Dieses immer tiefere Eindringen ist es worauf die Religionsgeschichte beruht.

Nur durch Induction gelangt das Gefühl zur Erfüllung seines Postulates und in den Besitz des höchsten Gutes: ein freilich eben so unsicheres als rasches Verfahren; jenen Besitz aber bestätigt das Postulat des Denkens und den Glauben festigt und sichert das Wissen. O senza brama sicura ricchezza!

22.

Gleich anfangs wurde die Grundforderung des Ge-

fühls bezeichnet als das Wollen daß die Freiheit gefühlt werde, und es wurde dabei bemerkt daß in diesem Wollen eingeschlossen sei die Möglichkeit des entgegengesetzten Nichtwollens. Die Wirklichkeit solchen Nichtwollens ist es nun was gemeinhin Sünde heißt, und besteht entweder im Setzen der schlechthinigen Verschiedenheit des Empfindens oder der Realität vom Denken oder der Idealität, oder aber auch im Setzen der schlechthinigen Selbigkeit dieser Beiden, welches beiderlei Setzen der Gottlosigkeit (Leere) nur in der Gottseligkeit (Erfüllung), das ist entweder in der jener gesetzten Verschiedenheit entsprechenden Einigung oder in der jener Einheit entsprechenden Unterscheidung seine Versöhnung findet. So ist denn der ewige Wille sowol Schöpfer als Versöhner der Sünde? Allerdings, und nicht als eine der geringsten Zierden christlichen Tiefsinns mag es gelten daß schon der Apostel Paulus (Römer IX. 19, 20 und XI. 32) Solches klar erkannte und aussprach. Meine bestimmtere christliche Ansicht hierüber habe ich im „deutschen Christus" niedergelegt.

IV.

Schluß.

23.

An obigen beiden Postulaten, dem des Denkens und dem des Gefühls, hat die Religionsphilosophie, mag sie

vom kindlichen Fetischismus an bis zum männlich reifen Christenthum, welchem durch Jesu historische Vermittelung der Vater Alles in Allem ist, die Erforschung aller geschichtlichen Erscheinungen der Religion überhaubt sich vorsetzen oder nur mit einer einzigen positiven Religion sich befassen oder aber auf die Betrachtung irgend einer häretischen oder auch rein individuellen Religionsbildung sich beschränken, einen sichern Ausgangspunkt und Rückhalt, und somit ist das Versprochene geleistet.

24.

Sei es mir aber zum Schlusse noch erlaubt, ein unmittelbar praktisches Ziel, worauf der Inhalt dieser Schrift hindeutet, bestimmt und ausdrücklich zu bezeichnen. Es ist dies das gegenseitige Verständniß des Personalismus und des Pantheismus und die Vereinigung aller theistischen Kräfte gegen die überhandnehmende Gottlosigkeit. Die Zeit der theoretischen Atheisterei scheint zwar vorüber zu sein. Sie sind, vorläufig wenigstens und bis sie auf der andern Seite wieder heraufkommen mögen, unter dem Horizont, jene Männer welche sich für die Sterne der deutschen Philosophie hielten und von Vielen dafür gehalten wurden. In einem gewissen Sinne mag solches Dafürhalten nicht ungegründet gewesen sein. Ich denke dabei an jenes von Heine in der Revue des Deux-Mondes jüngst citirte tiefsinnige Wortspiel Hegels: „Die Sterne, hum, hum, die Sterne sind nichts als der gleißende Aussatz des Himmels.“ Das Sich-außer-sich-

setzen, das Sich-selbst-entlassen der Idee, das Abweichen vom Geiste des größten aller großen Denker und somit für die Wissenschaft Einbuße ursprünglicher Reinheit, das mögen sie freilich wol gewesen sein, unsre gleißenden Sterne neuester Philosophie. Indeß, das leidet keinen Zweifel, wird auch den wirklichen Verdiensten dieser Männer die Geschichte gerecht werden. Wenn aber der theoretische Atheismus, der bekanntermaßen nicht immer so schlimm ist als er sich gebärdet, mehr oder weniger verschwand, so blieb dagegen die von keinem Philosophen verschuldete, vielmehr mit dem Versiegen der von den Höhen der Nation zu himmlischem und irdischem Segen sonst in die geistigen Niederungen herabströmenden philosophischen Brünnlein zusammenhängende und halbwegs aus diesem Versiegen zu erklärende, weitverbreitete Gemütsdürre und praktische Gottlosigkeit, jene Scheu, die sich bald als Gleichgültigkeit, bald als Haß zeigt, vor allem Ueberwendigen, allem Metaphysischen in Leben, Kunst und Wissenschaft, jene falsche Liebe zum Concreten, welche nicht etwa, was kaum genug gelobt zu werden vermöchte, das Allgemeine im Concreten anschaut, sondern es darin auf keine Weise denken will und damit am Concreten selbst nichts hat als die ihrer lieblichen Einladung zu tieferem Denken gewaltsam entkleidete gemeine Realität, deren Vergänglichkeit nie vergeblicher als in diesem Jahrhundert, obschon mit niemals größerer Gewalt und Schärfe ihr Nichts offenbarte. Wie der Orient in lauter Contemplation und Frömmigkeit er-

starrte, so scheint, damit ja nirgends schöne Schwingung und wahres Leben mehr sei, der Occident in gemeiner Thätigkeit und grobirdischem Sinne sich festrennen zu wollen. Seht da die Frucht einer verkehrten, unspeculativen und darum der wahren Praxis entfremdeten Theologie! Man will mit den Realitäten des Volkes, mit seinen nächsten Denkbezügen, seinen irdischen Beregnissen und Strebungen nichts zu schaffen haben; seinerseits wendet das Volk von solcher Predigt sich ab, erklärt die Realität, um sie nur gegen eine falsche Idealität zu wahren, für sein Eins und Alles, und so schwillt, freilich zwar behufs göttlicher Zwecke, die ein prophetischer Blick zu durchschauen vermag, aber in seiner Unmittelbarkeit einstweilen denn doch nur wie eine unaufgelöste Dissonanz wirkend, dieser Ton der Zeit mehr und mehr an, und nimmt dieses geistige Gebrechen, das ich Concretinismus nennen möchte, immer mehr überhand. Mag das Denken, wie Alles in der Welt, seine Nachtheile haben, die Geringschätzung der philosophischen Speculation rächt sich jetzt schon an diesem Geschlecht und dürfte sich noch empfindlicher rächen. Ein Volk ohne Metaphysik ist notwendig gottlos oder abergläubig oder Beides zugleich. Hier ist die Gefahr für die Kirche, nicht in dem leider nur allzu selten gewordenen naturalistischen Pantheismus, der zwar eine Einseitigkeit, aber keine Irreligion, sondern wirklich eine Seite der Religion oder vielmehr des religiösen Denkens ist, und an dem sich ein gewisser ebenso einseitiger Personalismus

zu ergänzen haben wird, wenn die Kirche, ihre durch Luther, Calvin und Schleiermacher begonnene „Umkehr" vollendend, siegreich in die Wahrheit und Kraft des ächten historischen Christus, nämlich des fleischgewordenen Wortes soll zurückgeführt werden. Frommen und an sich hochachtbaren Männern, die aber durch eine übertriebene Furcht vor der pantheistischen Richtung sich ganz vergeblicherweise böses Blut machen, und über den wahren Feind der Religion, meiner Ansicht nach, im Irrthum sind, möchte ich zuvörderst die Frage an's Herz legen, ob der Begriff der Allgegenwart Gottes, wenn er einen Gottes würdigen Sinn haben soll, nicht notwendig als eine Einheit Gottes mit der von ihm verschiedenen Welt erscheine, und ob nicht ebenso die vom frommen Gefühl bestimmt als constitutiv geforderte Einheit der Welt in sich als eine Immanenz der transscendenten Gottheit gedacht werden müsse. Sodann möge man doch auch den Begriff der Persönlichkeit, welchen man mit Recht einem naturalistischen Pantheismus entgegenhält, in's Auge fassen und sehen ob nicht ein gewisser Personalismus und besagter Pantheismus beide miteinander vor diesem Begriffe in sich selbst zusammenfallen. Alle Persönlichkeit erscheint ja auf doppelte Weise, einmal als ein Insichbestehen und dann als ein Sichhinausgeben. Wo nun die Einen nur das Eine festhalten und somit Gott in falscher mangelhafter Weise personalisiren bis sie keinen allgegenwärtigen Gott mehr haben, und die Andern nur auf das Andre sehen und

Gott naturalisiren bis sie keinen freien Gott mehr haben, sind sie nicht beiderseits einseitig und beiderseits im Irrthum? Ist nicht jener einseitige Personalismus sogar noch verblendeter zu nennen als sein Gegenpart, da ihm seine Anschauungsweise einen leichteren Zugang zur vollen Wahrheit zu bieten scheint und sein Princip der Persönlichkeit in der That die volle Wahrheit enthält? Und wo nun ein solcher falscher Personalismus, statt sich an seinem Gegensatze zu berichtigen, wodurch er allein wieder eine Macht im Leben der Menschheit werden könnte, die ihm entgegenstehende Einseitigkeit als Irreligion befeindet, die eigene Einseitigkeit aber für das wahre und volle Wesen der Religion ausgibt, müßte da nicht ein Wunder geschehen, wenn solches Thun nicht der Religion verderblich werden sollte? So steht es aber heute, der Verwirrung der Geister und dem praktischen Atheismus zum größten Vorschub, und darum wird auch, trotz allen redlichen und allen zweideutigen frommen Bestrebungen, die Religion, und mit ihr jedes Ehren- und Segenangebinde deutscher Nation, schwinden und schwinden bis das Wunder geschieht.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Früher erschien bei mir:

Der deutsche Christus.

Fünfzehn Canzonen

von

Karl Candidus.

Mit einer Einleitung

von

Jacob Grimm.

96 Seiten in kl. 8. 1854. 16 Ngr.

Leipzig. **S. Hirzel.**

Inhalt.

Candidus, Carl

Einleitende Grundlegungen zu einem Neubau der Religionsphilosophie

Lpzg 1855